الثقافة العالمية خطوة جديدة في تراثها الريادي

بعد قرابة ثلاثين عامًا من الريادة في ترجمة الموضوعات المتنوعة إلى القارئ العربي، تخطو «الثقافة العالمية» خطوة رائدة أخرى، لتصبح أول مجلة عربية تعنى بترجمة المقالات الأكاديمية المحكمة المنشورة في السنتين الأخيرتين.

وتخطو «الثقافة العالمية» هذه الخطوة خدمةً منها لأساتذة وطلبة الجامعات العربية، التي تدرّس العلوم الإنسانية والاجتماعية والفنون الموسيقية والأدائية باللغة العربية، موفرة بذلك مادة علمية تمكن الطلبة والأساتذة من اللحاق بآخر التطورات في هذه المجالات الدراسية، ومتجاوزة إشكالية الاعتماد على الكتب التدريسية، التي تتأخر عادة عن سباق البحث العلمي في المناطق الأخرى من العالم بما لا يقل عن خمس سنوات.

وإذ نضع بين أيديكم العدد الأول من المجلة، والمعني بالدراسات الثقافية، وموضوع ملفه «الطقوس»، فإنه يسرنا إعلامكم بموضوعات الأعداد، التي ستطل عليكم بمواعيد منتظمة خلال العام:

يناير: الفلسفة، ويغطي العدد في يناير من كل عام أحد مجالات البحث الفلسفي، كالفلسفة السياسية، وفلسفة العلوم، والنظريات الأخلاقية، وفلسفة الجمال، والميتافيزيقا، وغيرها من الاهتمامات البحثية، التي ستسهم في إثراء المادة التعليمية لمستوى التعليم الجامعي وما يليه.

مارس: الموسيقى والفنون الأدائية، وسيغطي العدد في مارس من كل عام أحد الموضوعات، التي تهم معلمي الموسيقى والفنون الأدائية ودارسيها باللغة العربية. فمن التأليف، إلى الغناء، إلى تاريخ الموسيقى، إلى الرقص بأنواعه وغيرها من مجالات ترتبط باهتمامات جمهورنا الكريم.

مايو: العلوم الاجتماعية الكلية (الاقتصاد والاجتماع)، ويهتم هذا العدد في مايو من كل عام بظاهرة اقتصادية/ سياسية، أو موضوع معين في أحد هذين العلمين الكليين، ويلقي الضوء على الآراء المختلفة حياله.

يوليو: علم النفس، ويهتم هذا العدد بآخر التطورات في علم النفس والطب النفسي والأبحاث المتعلقة بهما. ويهدف العدد أيضاً إلى تسليط الاهتمام على العلاقة النامية بين علم النفس العلاجي والنظري وعلم النفس الإكلينيكي والفسيولوجي.

سبتمبر: علوم اللغة، وينظر هذا العدد في مختلف علوم اللغة من العلوم اللغوية التقليدية، كالنحو والدلالة والفيلولوجيا، إلى العلوم اللغوية البينية، كعلم اللغة النفسي أو اللغات الاصطناعية وغيرها، إلى اللسانيات الحديثة على اختلاف مدارسها وموضوعاتها.

نوفمبر: الدراسات الثقافية، وينظر هذا العدد في مجال الدراسات الثقافية، الذي قلما توجد فيه مصادر عربية متخصصة. وتتدرج تحت هذا العنوان دراسات في علوم الأنثروبولوجيا، والجنوسة، والأجناس، والدراسات الفولكلورية والخاصة بالبنى الفكرية لثقافات بعينها، والدراسات الأدبية النقدية باختلاف منظوراتها، والدراسات الإعلامية، والتاريخية التخصصية، وغيرها من الاهتمامات العلمية، التي ستسهم في إثراء الحصيلة العلمية لطلبة الجامعات فالعربية.

بين دفتي «الثقافة العالمية» بحلتها الأكاديمية

. **ملف العدد**: ويتناول موضوعًا بحثيا محددًا من زوايا مختلفة، ويعرض آراء متعارضة حوله بما يكفل للقارئ حصيلة معرفية متميزة حول الموضوع.

ببيليوغرافيا أساسية في ملف العدد: ويعنى هذا القسم من كل عدد بنشر قائمة قراءات أساسية باللغة الإنجليزية تقترح للمتخصصين في هذا المجال كأساس علمي أولي يدمجهم بأقرانهم في العالم.

. **ترجمات لآخر مراجعات الكتب**: ويعنى هذا القسم بتوفير ترجمات لمراجعات كتب نشرت أخيرًا بهدف إطلاع القارئ العربي على آخر الموضوعات، التي يتناولها المتخصصون في هذا المجال.

. **منافسة الترجمة لطلبة الجامعات**: ستدعو المجلة طلبة الجامعات العربية للتنافس في ترجمة مقال أكاديمي محكم إلى اللغة العربية، على أن تنشر الترجمة الفائزة في العدد التالي من الموضوع ذاته.

. **رزنامة الفعاليات الدولية في مجال تخصص العدد**: يتضمن كل عدد رزنامة سنوية لأهم الفعاليات الأكاديمية في مجال التخصص، وتضم هذه الفعاليات المؤتمرات الدولية، التي يمكن للطلبة والأساتذة المشاركة فيها بورقة عمل، أو ملصق، أو بالحضور فحسب.

وبهذه الخطوة الجديدة، يفتح المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب نافذة جديدة للقارئ العربي على آخر ما ينشر في العالم في مجالات الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والفنون، آملين أن تسهم هذه الخطوة في خلق مجتمع معرفي معاصر في العالم العربي.

الأمانة العامة

كلمة العدد

بقلم: د. زبيدة علي أشكناني *

يختص هذا العدد من «الثقافة العالمية» بموضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وبالنظر إلى كون هذا العدد موجهاً بشكل رئيس إلى طلبة الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المرحلة الجامعية، ونتيجة افتقار معظم الكتب ذات الصبغة الدراسية لهذه المادة إلى الموضوعات، التي من الممكن أن تعرض هذا العلم بالشكل الذي يجعله قابلا للفهم والتطبيق، فاننا ارتأينا أن نبعد قليلا عن النمط التقليدي، الذي يكاد يكون موحداً في معظم الكتب الجامعية، وأن نجعل هذا العدد يحتوي من ضمن موضوعاته تعريفات ونظريات حديثة قابلة للاستيعاب العلمي، وتحفز القارئ على إعمال عقله، ومحاولة الاستفادة منها في بحوثه الفعلية والمستقبلية، وأن نقوم بالتعرف إلى هذا العلم بتطبيقاته وموضوعاته كعلم يعيننا على معرفة ما يدور حولنا عن طريق استخدام صيغه التحليلية للممارسات والأشكال الثقافية، التي قد لا تقتصر على ثقافة «الآخر»، بل تشمل «الذات» أيضا.

ولذا، فنحن هنا لن ندخل في شرح المصطلحات والمفاهيم، التي ارتبطت بهذا العلم بشكل تفصيلي، وسنكتفي بتوضيح أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية (حسب المدرسة البريطانية)، أو الأنثروبولوجيا الثقافية (حسب المدرسة الأمريكية)[1]، وبشكل عام، تقوم بدراسة الإنسان، ككائن صنيع ثقافته، هذه الثقافة الإنسانية، التي تجعله أولاً ككائن بشري، مختلفاً عن الحيوان ومتميزاً عنه، وثانياً ككائن اجتماعي، تقوم بقولبته وتمنحه السمات، التي تميزه بدرجات مختلفة عن غيره من البشر في الثقافات الأخرى، فالثقافة هي محور الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية، لذا يجب علينا التوقف عندها قليلا. فقد تعددت المدارس الأنثروبولوجية في تعريفها للثقافة، وفي كيفية دراستها، فمن أوائل التعريفات، التي يكاد لا يخلو منه أي كتاب حول تاريخ الأنثروبولوجيا، هو تعريف أدوارد تايلور الوصفي، الذي يعود إلى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والذي ينص على أن الثقافة هي ذلك الكل المركب، الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى، التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع.

ولم تتوقف التعريفات عند هذا الحد، بل تتالت التعريفات الخاصة بالثقافة بالتوازي مع الجنوح إلى دراسة المستويات الأكثر عمقا من المجتمع، وسنتطرق هنا للأنثروبولوجي الأمريكي إدوار هال[2] كمثال.

---

* د. زبيدة أشكناني أستاذ الأنثروبولوجيا الثقافية. بريد الكتروني: zashk@yahoo.com

1 إن السبب في اختلاف التسميات يعود إلى البدايات التاريخية للبحث الأنثروبولوجي وإلى اختلاف موضوعات البحث ومجالاته، فقد استخدم البريطانيون مصطلح الأنثروبولوجيا الاجتماعية لاهتمام علماء الانثروبولوجيا البريطانيين بدراسة النظم والأشكال الاجتماعية في المجتمعات التي قاموا بدراساتها في بدايات القرن العشرين، في حين أن الأنثروبولوجيين الأمريكيين الأوائل انصب اهتمامهم على دراسة الثقافة بكليتها وترابطها ووحدتها، لذلك اصطلح على تسميتها بالأنثروبولوجيا الثقافية. وبينما تهتم الإثنوغرافيا بالجانب الوصفي للأنثروبولوجيا فإن الإثنولوجيا تختص بمجال المقارنة والتحليل، أما الأنثروبولوجيا الفيزيقية فهي تختص بأوجه الشبه والاختلاف البيولوجي بين البشر في الأماكن والأزمنة المختلفة.

2 لقد قام إدوار هال بشرح نظرياته حول الثقافة من خلال عدد كبير من الدراسات التي قام بها، انظر على سبيل المثال:

Edward Hall. The Hidden Dimension. Anchor Books 1982, The Dance of Life. Anchor Books.1984

The Silent Language. Anchor Books 1973. ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1992

يعتقد هال أنه يجب - في دراستنا للثقافة - الرجوع إلى البدايات والبحث في النظم البيولوجية الفرعية، التي انبثق عنها السلوك الإنساني، إيمانا منه بأن الفروق التي تفصل الإنسان عن المملكة الحيوانية ليست بذلك الاتساع الذي يعتقده أغلب الناس، ثم القيام بتحليل التجارب بالشكل، الذي قامت الثقافة بقولبتها، تلك التجارب العميقة، والتي لا نصرح بها ويتقاسمها أعضاء ثقافة معينة ويتواصلون بواسطتها دون معرفة منهم وتشكل الخلفية التي يتم الحكم على كل الأحداث من خلالها، ومن هنا تنشأ الاختلافات بين الجماعات البشرية. هذه الاختلافات هي نتاج ثقافات بشرية مختلفة، فالثقافة عند هال هي الاتصال (Communicationt)، الذي هو في الأساس القدرة على التواصل من خلال الرموز. هذه الرموز هي في حقيقتها رسائل ثقافية.

يعتبر هال أنه من المستحيل على أي إنسان أن يفصل نفسه عن ثقافته وأنه لا يستطيع القيام بأي عمل أو التفاعل بأي شكل ذي معنى إلا عن طريق الثقافة، لأن الجزء الأكبر من الثقافة غير مرئي وخارج عن السيطرة الطوعية للإنسان، ومن خلال نظريته هذه قام بدراسات تضمنت التحليل الأنثروبولوجي للفضاء المكاني ولمفهوم الزمن والهندسة الاجتماعية للمكان وغيرها من المجالات التي أغنت الجانب التحليلي العلمي لهذا العلم.

هذا العرض، الشديد الاختصار، لتعريف الثقافة عند كل من تايلور وهال، يوضح أنه بينما كان اهتمام تايلور ينصب على معرفة المجتمعات «البدائية» فإن هال يجد أن من مهام الأنثروبولوجيا هي التعرف إلى الثقافات بهدف الوصول إلى التواصل والتفاهم المشترك بينها.

هذا العلم، الذي بدأ بدراسة المجتمعات البدائية، أصبح اليوم يتناول الكثير من الموضوعات التي لم تخطر على بال أحد - في بداياته - أن يتطرق إليها فأصبحت هناك تخصصات مختلفة لهذا العلم كالأنثروبولوجيا المدنية والبدوية والسياسية والاقتصادية والطبية، وأنثروبولوجيا الفن، وأنثروبولوجيا الدين، وأنثروبولوجيا الجسد، وغيرها من الحقول، وبجانب المدارس التقليدية في الأنثروبولوجيا، كالتطورية والانتشارية والوظيفية، ظهرت مدارس مختلفة أثرت الفكر الإنساني بشكل عام، كالبنيوية والتفكيكية، وأصبح الأنثروبولوجيون يتناولون في دراساتهم كل مجالات الحياة من مفهوم الزمن إلى تحليل السيرة الذاتية إلى تفكيك علاقات الهيمنة والسلطة، وتم استخدام أكثر الوسائل التكنولوجية تطوراً في سبيل إغناء بحوثهم. وتبقى الأنثروبولوجيا - في أكثر الحالات - ملتصقة بالعمل الميداني المعتمد إلى حد كبير على الملاحظة المباشرة والمشاركة. والأنثروبولوجيا المعاصرة قد ابتعدت كثيراً عن بداياتها التاريخية، وقد تكون مفاهيم، مثل البدائية والعنصرية، من الأفكار التي لم يعد لها وجود في أدبيات اليوم.

في الفقرة القادمة سنقوم بعرض الموضوعات، التي يتضمنها هذا العدد، والتي راعينا في اختيارها أن تكون ذات فائدة عملية لطالب وباحث الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ليتمكن من خلالها التعرف إلى الجوانب النظرية و لتطبيقية الحديثة لهذا العلم، بالإضافة الى ملف العدد الذي يدور حول موضوع «الطقوس».

يوضح لنا بحث «تطوير علم الإجرام النقدي من خلال الأنثروبولوجيا» لأفي بريسمان مدى إمكانية الإفادة من الدراسات الأنثروبولوجية في مجال علم الإجرام، والاستفادة من المفهوم النسبي للجريمة، واختلاف نظرة الناس إلى الجريمة من مجتمع إلى آخر، ومعرفة أوجه ومظاهر الهيمنة في المجتمعات المعاصرة بالرجوع إلى مثيلاتها في المجتمعات التقليدية.

أما بحث «الأفلام والموسيقى والأنثروبولوجيا التَّشَارُكِيِّة» لـ«روز ساتيكو جيتيرانا هيكيجي» فيوضح مدى إمكانية الاستفادة من وسائل غير تقليدية كالأفلام الوثائقية أو الأفلام التي تعتمد على دراسة السير الشخصية كوسائل علمية تعيننا على التحليل الأنثروبولوجي، ومن التفاعل بين جميع الأفراد (الباحثين والمبحوثين) في التوصل إلى نتائج مفيدة كما ظهرت في تجربة قامت بها الباحثة بالعمل على فيلمين.

أما بحث «نضج مارغريت ميد في الإثنوغرافيا.. سرد مغامرة علمية في البحار الجنوبية» فهو من البحوث التي تثير سؤالاً طالما راود الأنثروبولوجيين عن مدى إمكانية الفصل بين الذاتي والموضوعي في مجال البحوث الأنثروبولوجية، التي تعتمد بشكل رئيس على العمل الميداني والمشاركة، فقد يكون للعلاقات الإنسانية تأثير على نتائج البحث، التي يفترض أن تكون موضوعية. الواقع إن ميد اشتهرت منذ البداية بنزعتها النسوية ودفاعها عن المجتمعات «البدائية»، والحقيقة إنها قد سبقت عصرها كأنثروبولوجية رائدة (نشرت دراستها في العام 1928)، فالكثير من الدراسات المعاصرة، في وقتنا الحالي، يدعو إلى وجوب الانتقال بالأنثروبولوجيا من دراسة (الآخر) إلى دراسة (الذات)، من خلال الإثنوغرافيا الذاتية، التي تعتمد على التجارب الشخصية والسير الذاتية في استنباط أشكال اجتماعية وقيم ثقافية.

أما الموضوعات الخاصة بمبحث (الطقوس) فهي تبدأ ببحث «منظورات إثنوغرافية حول التفريق بين الشامان وغيرهم من الوسطاء الطقوسيين» لهمايون صدقي، حيث يتناول فيه الباحث دراسة مرسيا إلياد عن الشامان (أناس من الجنسين يعملون كمعالجين وكهنة من خلال سيطرتهم على الأرواح)، والتي ظلت تهيمن على النظريات الشامانية في الغرب بالنقد. ويذكر أن الدراسات (حتى الحالية منها) قد أفرغت هذه الظاهرة من محتواها الإثنوغرافي، ومن خلال تحليله لنتائج بحوثه الميدانية على الشامان في (النيبال) توصل إلى نتائج مغايرة لتلك التي ظلت تسيطر على الفكر الأنثروبولوجي فيما يتعلق بهذه الظاهرة لمدة طويلة.

البحث الآخر (القياس المجازي في منهجي فيكتور تيرنر وإيرفينج جوفمان: فن الدراما في التفاعل الاجتماعي ودراما الحياة الاجتماعية) لإستير فوسو فقد ركز على جوانب محددة من الشبه بين الحياة اليومية والدراما والمسرح باستخدام آلية القياس لكل من عالم الأنثروبولوجيا فيكتور تيرنر وعالم الاجتماع إيرفينج غوفمان، واللذين تعتبر نظرياتهما من أهم ما كتب في تحليل وتطوير أنظمة الرموز في الثقافة على الرغم من الاختلاف الواضح بين موضوعي دراستهما، حيث انصب اهتمام غوفمان على تفاصيل التواصل اليومي (الاستعراضات الاجتماعية) في الثقافة الغربية المعاصرة، بينما كان تركيز تيرنر على الصراعات والطقوس، التي تعتمل داخل المجموعات الاجتماعية الكبرى. الدراسة تمثل تحليلا نقديا لمنهجي العالمين اللذين قدما من خلال منهجيهما نقطة الارتكاز لكل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع.

البحثان التاليان يمثلان دراستين تحليليتين لطقوس معاصرة في مجتمعين مختلفين، ففي بحثه «الأشكال الاستعادية والمستقبلية للطقوس: مؤشرات التحول الاجتماعي لدى قبيلة غجرية برتغالية» يقوم دانييل سيبرا لوبيز بدراسة طقوس الزفاف وفض البكارة، وطقوس الحياة والموت عند غجر السيجانو في لشبونة. ويتوصل من خلال اعتماده على إطار تفاعلي في التحليل إلى بعض أوجه التناقض داخل الطقس، فالأحداث التي يمكن تصنيفها كطقوس قد تكون استثنائية وفي الوقت نفسه مرتبطة بالحياة اليومية، وقد تكون ذات معنى إلى جانب كونها روتينية، وقد تجمع بين الجد والابتهاج والتخطيط الدقيق والارتجال، ما يؤدي في النهاية إلى الامتناع عن النظر إلى الطقس بحرفية أو جدية وجمود. ويشير إلى ضرورة تسليط الضوء عند دراسة الطقس على كيفية استحضار الهوية والثقافة في لحظة محددة من الزمن الحاضر، ويتوصل إلى أن نتائجه تشير إلى دخول تغيرات طرأت على طقوس الغجر بمقارنتها بالدراسات الإثنوغرافية السابقة حول الغجر.

وفي بحث «طقوس الضيافة في الحضارة القرغيزية التقليدية والحديثة» يبدأ الباحث أيداربك كوتشكونوف بعرض مسهب للمعلومات التاريخية حول طقوس الضيافة الضاربة في القدم، والتي ترتبط بشكل وثيق بتاريخ العلاقات الاجتماعية بين مربي المواشي الأوراسيين والبدو من أجناس مختلفة وشعوب كالأتراك والمغول، هذه الطقوس التي كانت تخضع لقواعد صارمة تبدأ باستقبال الضيوف وتقديم الطعام مع إعطاء أهمية خاصة لأطباق اللحوم، التي يتم تناولها خلال ساعات تتخللها أحيانا بعض النشاطات الترفيهية والألعاب، خصوصاً عندما تتزامن مع مناسبات احتفالية كأعياد الميلاد، والأعراس، والتي تستمر من يوم الى ثلاثة أيام. هذه الطقوس قد دخلت عليها تغيرات شتى من ناحية المظاهر المادية والدلالات المعنوية المرتبطة بها بفعل الانفتاح على الثقافات الأخرى.

أود أن أذكر في النهاية أن بيبلوغرافيا المراجع الرئيسة في هذا العلم روعي في اختيارها أن تغطي أكبر عدد من الموضوعات ذات الصلة، وأن تكون من مدارس واتجاهات مختلفة حتى يتسنى للطالب والباحث فرصة الاستفادة منها.

أما المقابلة، التي أجريت مع الأنثروبولوجية د.سهيلة شاه شاهاني، فقد كان الهدف منها هو إعطاء صورة عن نموذج لما يمكن لأنثروبولوجية من مجتمع شرقي نتقاسم وإياه الكثير من السمات الثقافية، أن تقوم به بالاستفادة من علمها وتجاربها وبيان نوعية المجالات، التي تمكنت من خوضها ضمن عملها كأكاديمية وباحثة أنثروبولوجية.

طقوس الضيافة في الحضارة القرغيزية التقليدية والحديثة *

بقلم: أيداريك كوتشكونوف **

الترجمة الإنجليزية: تاشييفا جاميليا كولنازاروفنا

ترجمة: صفاء روماني***

يحلل هذا المقال تقاليد وطقوس الضيافة، التي تعد أحد أهم عناصر الحضارة القرغيزية، ويدرس مظاهر الضيافة التقليدية والحديثة استنادا إلى المراجع والدراسة الميدانية للكاتب، ويناقش طقوس الضيافة والقواعد السلوكية المرتبطة بالزوار بمظاهرها التقليدية أولا، ومن ثم الحديثة منها. يحاول الكاتب أن يبرهن أنه جرت المحافظة على المواصفات العرقية إلى حد كبير، فلا يزال الطابع التقليدي مستمرا فيما يتعلق بدور الجنس والعمر في نظام وجبات الطعام إضافة إلى أهمية أطباق اللحوم، وقد انتقلت أهمية الضيافة إلى الأجيال الأصغر سنا، ويختتم الكاتب بأن التفاعل بين الابتكارات والتقاليد يشكل المكون الأساسي لأعراف وطقوس الضيافة القرغيزية وتطورها ومميزاتها الحالية.

---

* The Ritual Of Hospitality in Traditional and Modern Kyrgyz Culture , Anthropology of the Middle East , Vol.5 , No.2 , Winter 2010 : 36 - 58. Translated with permission from Berghahn Books.

** **Aidarbek Kochkunov** studied in the Department of History at Kyrgyz State University (Bishkek) and then received his postgraduate traning at the MiklukhoMaklai Institute in Moscow, now the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Science . He currently holds the position of Vice Rector of Education and Science Work at Mahmud Kashgari - Barskani Eastern University in Kyrgyzstan.

*** صفاء روماني: مترجمة تحمل شهادة بكالوريوس في اللغة الإنجليزية و آدابها و شهادة دبلوم في الترجمة من جامعة دمشق في سوريا .تعمل في مجال الترجمة منذ 1981 . ولديها نصوص تم نشرها من قبل وزارة الثقافة و دار طلاس للترجمة و النشر في سوريا ، إضافة إلى العديد من الترجمات و المقالات و الكتب المترجمة من الإنجليزية إلى العربية ، وتقوم حاليا بتدريس اللغة العربية في جامعة: Prince George Community College في ميريلاند - الولايات المتحدة .

الكلمات المرجعية: حضارة، هدايا، ضيوف، الضيافة القرغيزية، الوجبات، الطقوس، التقاليد.

تحتل الضيافة مكانة خاصة في حضارة الشعب القرغيزي، وهي مقوم عرقي مميز ذو محتوى غني وظاهرة اجتماعية وأسرية متعددة الوجوه كان لها تأثير فعال في الثقافة السلوكية لقرغيزستان برمتها. تعد الضيافة في علم (الإثنولوجيا ethnology) مؤسسة عامة واسعة الانتشار عالميا تستوجب توفير الإقامة والرعاية للضيف. وقد ظهرت الضيافة في البداية في المجتمعات البدائية، حيث كان أفراد القبائل المختلفة يستخدمون الصيد ووسائل أخرى لتأمين السلامة المتبادلة فيما بينهم، وأصبحت فيما بعد ضرورة عندما تزايد الاحتكاك بين مجموعات متباينة من الناس، و الذي كثيرا ما كان يترافق هذا الاحتكاك مع صراعات وغارات متبادلة. ومع مرور الزمن تشكلت مجموعة أعراف عامة وقواعد لآداب الضيافة تلزم المضيف برعاية أي زائر وتوفير الإقامة والمأكل له، كما توجب تلبية جميع طلباته والثأر له في حال تعرضه لأذى شخصي (Pershits and Traide 1986: 39-40).

للضيافة القرغيزية جذور عميقة ترتبط بشكل وثيق بتاريخ العلاقات الاجتماعية بين مربي المواشي الأوراسيين (Eurasian) والبدو مثل السكوثيين (Scythians) والساكسيين (Sacs) واليوسنيين (Usuns) والغونيين (Gunes) والقرغازيين القدماء والأتراك والمغول. وتكشف المصادر المكتوبة أنه خلال القرن الأول قبل الميلاد، والقرن الأول بعد الميلاد، تميزت ضيافة هذه الشعوب بمستوى عال تحكمه قواعد محددة صارمة، وكانت تتقيد بنظام محكم من الطقوس. وعبر تطورها التاريخي الطويل تحولت عادات الضيافة وتغيرت تحت تأثير عوامل مختلفة، فقد اختفت بعض العوامل بشكل كامل في حين عُدِّلت عوامل أخرى، إلا أن منزلة الضيف وواجبات المضيف المتعلقة باستضافة الضيوف ورعايتهم لم تتغير، حيث بقي الضيف شخصا محترما وبقيت آداب الضيافة طقساً ضرورياً.

حافظ الشعب القرغيزي، الذي يعد أحد ورثة التقاليد البدوية الأوراسية (Masson 2001:20-21) على تقاليد الضيافة وعدّلها، فإلى جانب ابتكاره لعادات ملزمة محددة أو (adat) (أي قواعد متعارف عليها غير مكتوبة، لكنها متبعة بشكل دقيق) تعد الضيافة عاملاً أساسياً في الحفاظ على التقاليد البدوية في الكرم والرعاية والاهتمام واللباقة والكياسة. وتقدم لنا المراجع التاريخية التي جمعت ودُرست فرصة لمتابعة تطور الضيافة القرغيزية منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين (Abramazon 1990: 152-164).

يقصد الكاتب بمصطلح «الضيافة التقليدية» (traditional hospitality) مركّب التقاليد والأعراف وطقوس الضيافة، التي ميزت هذه الحقبة (Kochkunov 2001:276-286)، ويشير مصطلح «الضيافة الحديثة» (modern hospitality) إلى الضيافة بعد تحولها

خلال فترة التطور الاشتراكي وإلى مقوماتها كما تظهر في الفترة الحالية من التطور الديموقراطي.

يتّبع المقال هذا التسلسل ليقدم للقراء، الذين ليس لديهم اطلاع كاف على التاريخ الإثنولوجي- الحضاري لقرغيزيا فرصة لفهم أفضل لهذا التعبير، ويستكشف البعد التقليدي للضيافة بشكل واسع، وذلك من أجل بناء الأساس لفهم شكله الحديث لأن كثيرا من عناصر هذه التقاليد استمرت حتى الوقت الحاضر.

تتألف مؤسسة الضيافة من العناصر الأساسية التالية: استقبال الضيوف، وتوفير المأكل والمأوى، وإطعام الخيول، وضمان سلامة الضيوف وحماية ممتلكاتهم ووسائل سفرهم والترفيه عنهم وتقديم الهدايا لهم وتوديعهم. توافرت جميع هذه العناصر في الضيافة التقليدية ولا تزال لها أهمية كبيرة في هذه الأيام. نورد فيما يلي دراسة حول الضيافة القرغيزية من خلال مراسم تقديم وجبات الطعام للضيوف Konoktoo، التي تشكل العنصر الأكثر تنظيما ودقة من ناحية، وتؤكد على الخصائص الإثنية من ناحية أخرى، وفي مركز التحليل تكمن الضيافة الخاصة التي تقدم نسخة مصغرة عن تقاليد وطقوس الضيافة البدوية العامة. لا يهدف هذا المقال إلى تقديم شرح كامل لأعراف وطقوس الضيافة، وإنما يسعى إلى الكشف عن مقوماتها الأساسية وتعريف خصائص بعض مظاهر تقديم الوجبات ومعاملة الضيوف وربط بعض الطقوس بالحضارة الاجتماعية- المعيارية (socio-normative culture) لشعب بأكمله.

كان المجتمع القرغيزي في القرن التاسع عشر مجتمعا أبويا تحكمه تقاليد صارمة من العلاقات القبلية، وكان يتميز باختلافات اجتماعية واختلافات تتعلق بالممتلكات، وكان نظام العلاقات المتبادلة بين أفراده يخضع لقواعد سلوكية «الحق المتعارف عليه» (عادات (adat) usual right و«حق المسلم» Muslim right (شريعة) (shariat) إلى جانب العلاقات القانونية الأساسية السائدة. وكان تدبير الشؤون المعيشية يعتمد على التربية البدوية للمواشي، التي كانت محدودة أكثر مما كانت عليه في القرون الأولى والمتوسطة ، وكذلك على الزراعة، وكان هناك عدد كبير من المهن مثل الحُرف اليدوية والصيد والتجارة إلخ، وكانت ثانوية بطبيعتها. وقد انعكست خصوصيات الإدارة المعيشية القرغيزية وتبادل البضائع بين الدول على مكونات الطعام والوجبات.

فكرة الضيف

كانت الأسرة القرغيزية تتوقع دوما حضور أي زائر، وكانت تُجهز كثيرا من الأشياء لمثل هذه المناسبة، فقد كانت تخصص للضيوف أغطية وبسط مصنوعة من مواد غالية الثمن

من اللباد والصوف مخاطة بشكل فني رقعي، ويزين داخل خيمة الضيف التي تسمى (utrabozuj) (خيمة صوفية مسبقة الصنع) بشكل فاخر، إضافة إلى ذلك كانت توضع منتجات طازجة ومهمة داخل صندوق خشبي يسمى (ukok).

على الرغم من تنوعها فإن للضيافة القرغيزية بصورة عامة شكلين: ضيافة خاصة، وذلك عندما تستضيف أسرة تضم الوالدين وأولادهما زوارا biratanyn baldary، وضيافة عشائرية أو نَسَبية (اجتماعية)، وذلك عندما تنظم مجموعة بينها قرابة دم أو روابط جوار حدثا على مستوى أوسع. وكانت القاعدة هي أن ينظم زعماء قبائل هذه المناسبات للإحتفال بذكرى سنوية لحدث ما في حياة شخص مشهور مثل ذكرى دفنه (burial) ، أو لإبراز الأحداث المهمة في حياة قبيلة أو زعيمها.

كان يُنظر دوما إلى الضيف على أنه شخص مرغوب فيه في الأسرة Konok,meiman، وكان يعامل بإجلال واحترام حسب الآداب الاجتماعية المتعارف عليها. ووفقا للعلاقات القبلية يعد ضيف فرد من أفراد إحدى الأسر ضيفا على الأسرة بأكملها وعلى مجموعة الأقارب وعلى القرية. كانت طقوس استقبال الضيوف تجري بعيدا عن منطقة القرية، فكان المضيف وأقاربه يغادرون القرية على خيولهم لتحية الزوار، ويعود أحد أفراد الأسرة الأصغر سنا إلى القرية لنقل الأخبار السارة عن وصول الزوار، وتخرج القرية بأكملها لملاقاتهم عندما يدخلون القرية. ويتحدث الغرباء الذين زاروا منطقة قرغستان خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر دوما عن حسن ضيافة الناس وكرم العشائر مثل Gedin 1899:204-209; Markov 1893: 35-43; Tageev 1904: 48-49; Weinstein) .(1958: 39-72; Valihanov 1985a: 340-343; 1985b:331-340

ميّز القرغيزيون بين الأنواع التالية من الضيوف، الأمر الذي يشكل أساس الضيافة الخاصة: kyzkonok الابنة المتزوجة كضيفة في بيت والديها، kudalar ووسطاء الزواج، والضيوف المدعوون للمناسبات العائلية chakyrylgan konok والضيوف غير المتوقعين، mildetuu konok والضيوف الإجباريون (المدعوون من قبل الأغنياء للحفلات الكبيرة أو لمناسبات خاصة). كان الضيوف الإجباريون يوزعون على الأقارب والجيران، الذين كان عليهم إيواؤهم ورعاية خيولهم، وكان هذا يمثل أحد مظاهر الروابط بين الأقارب في هذا المجتمع التقليدي ويعكس شكلا من أشكال التضامن والمسؤولية الجماعية.

الاستقبال والمعاملة

عادة ما يُستقبل الضيوف في «أوترا» utra (خيمة صوفية مخصصة للزوار)، وكان بمقدور الأسر الغنية بناء بيت مخصص للضيوف مزين ومجهز من الداخل بشكل فاخر فيه بُسط من اللباد وصور جدارية مخاطة بشكل فني رقعي وجلود حيوانات مفروشة

على الأرض أمام المدخل. وكانت الأغطية المصنوعة يدويا تحفظ في صناديق خشبية (sunduks)، وداخل بيت الضيوف المستدير «أوترا» utra تعلق أشياء متنوعة مصنوعة من اللباد مثل البُسط والأكياس المحاكة. كان القرغيزيون المستقرون الذين يمتلكون بيوتا بغرف متعددة يستقبلون الزوار في غرفة خاصة بالضيوف، وكان داخل هذه الغرفة يشبه داخل «الأوترا» utra، وقد يمتلك الأغنياء بيتا إضافة إلى خيمة «أوترا» utra المخصصة للضيوف. وكان استقبال الضيوف في مثل هذا الهيكل يعد أكثر تكريما وأفضل مقاما من استقبالهم في مسكن من الطين. وينبغي الإشارة هنا إلى أن هذه العادات كانت تمارس في منتصف القرون الوسطى في دولة قراخانات (Karakhanid state)، التي كان مركزها السياسي في وسط قرغيزستان. وعلى الرغم من أن «الخان» (الزعيم أو الحاكم) كان يمتلك بيوتا وقصورا حجرية إلا أنه كان يستقبل الضيوف والسفراء الأجانب في «أوترا» utra كانت تقام في الساحة، وذلك تقديرا للحضارة البدوية (Reshat 2004: 149-153)، وكانت السلطة العسكرية الأساسية الخانية تتألف من البدو الترك، وكان الحكام يرغبون، من خلال هذا، في أن يظهروا بأنهم يدركون أهمية الثقافة البدوية ويقدرونها.

كانت القاعدة السائدة هي ارتباط أي مناسبة مهمة يتوقع فيها حضور ضيوف بنظام معين لوجبات الطعام konoktoo، وكان هناك التزام واسع بالأعياد القرغيزية والأحداث المهمة والمناسبات مثل حفلات الزفاف وولادة طفل والطقوس المرتبطة بالسنة الأولى من حياة الطفل أو إنشاء «أوترا» utra جديدة أو الانتقال إلى مرعى جديد، كما كانت تمارس مراسم الضيافة خلال المآتم، وعندها تكون الوجبات رمزية والطقوس مختلفة بعض الشيء، و تقدم مرطبات خاصة في المناسبات، التي تدعى إليها بعض الشخصيات المحترمة البارزة لحل المشكلات الشخصية، وهناك مَثَل خاص بمثل هذه المناسبات يقول «لا مباركة من دون ضيافة» (without treatment there is no blessing).

وفقا للضيافة التقليدية يوضع الطعام المغطى بقماش خاص (dastorkon أو tasmal) على الأرض، يتناسب قياس هذا الغطاء مع عدد الضيوف، ولهذا السبب كانت الأسر تمتلك عددا من هذه الأغطية القماشية، وإذا كان الغطاء أكبر من اللزوم بالنسبة لعدد الضيوف فإنه لم يكن يطوى وإنما يُجمع قرب الأقدام، وكان يُحرص على عدم طي الغطاء، لأن ذلك يرمز إلى فقر حال الأسرة أو إلى نقص في عدد المواشي أو عدم احترام الضيف، ويعتقد بعض الناس أنه من الممكن طي الغطاء من جهة الضيف، لكن الجهة المقابلة لا تطوى أبدا (Akmataliev 1993).

بما أن النشاط الرئيس للأعمال القرغيزية هو تربية المواشي فقد كانت المنتجات الحيوانية أكثر أهمية وقيمة من المنتجات الزراعية. وعند استضافة الزوار يتوقع ذبح حيوان محلي، ويفضل أن يكون صغيرا ولحمه طري. ووفقا لمواصفات الحقوق المتعارف عليها إذا لم يذبح المضيف حيوانا لضيوفه كان يُغرّم بحصان أو بمعطف محاك بطريقة

معقدة (chapan)، وإذا لم يكن لديه حيوان مناسب للذبح عليه أن يستعير حيوانا من أقاربه ليتجنب الغرامة.

إذا غادر الضيوف بيت المضيف غير راضين فإنهم يعتبرون أنفسهم قد تعرضوا للإهانة، وانتقاما لذلك يمكن أن يأخذوا معهم إحدى المواشي أو قد يعتدون على الأسرة وأقاربها، وهذا السلوك لا يدان من قبل الآخرين في القرية. قد تؤدي أي مخالفة جدية لعادات الضيافة إلى علاقات عدائية بين العشائر، وكانت المحكمة biis تنظر في اتهامات تتعلق بعدم المعاملة اللائقة وفقا للعادات. وتختلف العقوبات حسب درجة مخالفة قواعد الضيافة المتعارف عليها، وتتضمن المخالفات الاستقبال غير اللائق أو عدم ذبح حيوان أو ذبح حيوان مريض أو الإهمال في تقديم مأوى أو عدم توفير سرير مريح أو ضياع حصان أو عدم إطعامه، وعندما تصدر المحكمة حكمها ينبغي تنفيذ العقوبة في الحال (Grodekov 1889;223-224; Jusupov 1991: 540-441).

تقديم الطعام

كانت الأطباق، التي تقدم في الوجبات محدودة، ويمكن تقسيم الوجبة الكاملة الواحدة إلى مرحلتين، الأولى وجبة خفيفة تقدم فيها على الأغلب منتجات الألبان مع مشروبات متنوعة مثل (kumzy أو maksym أو jarma أو bozo) في حين كانت العائلات الميسورة تقدم الشاي. وخلال المرحلة الثانية تقدم أطباق مصنوعة من الطحين مثل قطع من عجين حامض boorsok، أو خبز رقيق مقلي بالزيت mai tokoch، إضافة إلى (kattama)، وهو خبز فاخر بعدة طبقات كان يمثل دوما جزءا من الوجبة يليها أطباق اللحم (Japanov 2003)، وهناك مكان مخصص لتقديم اللحوم يراعى فيه جنس الضيف وعمره ومركزه الاجتماعي. تعود جذور هذه الظاهرة إلى أزمان بعيدة إلى حقبة ضعفت فيها العلاقات الاجتماعية البدائية عندما أصبح عامل الجنس وعامل العمر العاملين المسيطرين.

اختلفت طريقة ترتيب مكان تناول الطعام بشكل كبير بين الأسر، وكان ذلك يعتمد على ميزانية الأسرة، لكن مواصفات الغطاء القماشي للطعام كانت إلزامية dastorkon. خلال المرحلة الأولى من الوجبة يجلس الرجال والنساء حول الغطاء القماشي نفسه، إلا أنهم كانوا يجلسون منفصلين، الرجال في ناحية عند مخرج «الأوترا» utra's والنساء في الناحية الأخرى، وعند تقديم أطباق اللحم ينقسم الناس إلى مجموعتين تشكل كل منهما دائرة مغلقة، ولتكريم الضيوف من المفضل أن يذبح المضيف حصانا أو خروفا. كان نوع الذبيحة يعتمد على مقام الضيوف وعددهم، فإذا كان عددهم قليلا يذبح حيوان صغير، أما إذا كان عددهم كبيرا فيذبح حيوان كبير غالبا ما يكون حصانا، وفي حالات نادرة يمكن أن يكون جملاً. لكن في القرن التاسع عشر لم يعد يمارس مثل هذا التقليد إلا

بشكل محدود لأن الجمال كانت ضرورية جدا لنمط الحياة البدوية، واستنادا إلى مصادر تعود إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين هناك بعض الحالات، التي ذبحت فيها إبل صغيرة tailak. وإذا كان الضيف يتمتع باحترام كبير يذبح من أجله حصان، وعندما يذبح خروف ينبغي أن يكون حملا صغيرا لا يتجاوز عمره سنة أو سنتين، وينبغي أن يكون لونه أسود، لأن لحم مثل هذه الحملان له مذاق لذيذ خاص. وتتم عملية الذبح في حضور الضيف أو الضيوف، وقبل الذبح تؤدى صلاة bata مع دعوات وتمنيات طيبة أثناء وقوف الضيوف ومضيفهم خلف الذبيحة باتجاه الغرب، حيث الكعبة (بناء في مكة يمثل الموقع الديني الأكثر قداسة في الإسلام)، ثم يوضع الحيوان بشكل متعامد مع جهة الغرب ووجهه باتجاه الجنوب.

أهمية أطباق اللحوم

عند دعوة الضيوف لتناول وجبات طعام كانت المرحلة الأكثر أهمية التي تشكل محور طقوس الضيافة بكاملها هي تقديم اللحوم وتوزيعها. يمكن تقسيم أطباق لحوم الضأن إلى فئتين، أطباق محضرة من الأحشاء ichet ، وأطباق محضرة من اللحم، وتنقسم الفئة الثانية إلى مجموعتين أيضا، وهي الوجبات التي تستخدم ورك الخروف (san mucho)، وتلك التي تستخدم الجزء الأمامي منه kol mucho. هناك أهمية رمزية ثابتة لجنس الضيوف وأعمارهم والفوارق الاجتماعية فيما بينهم في طقوس تقديم أطباق اللحم في الضيافة القرغيزية.

تسمى قطع اللحم المخصصة للضيوف (ustukans) في حين يطلق على عملية توزيع اللحم (et tartuu) أو (ustukan tartuu). وتقسم (ustukans) قطع اللحم المخصصة للضيوف إلى فئتين، وهما قطع اللحم المخصصة للضيوف الأكبر سنا (aksakal uluuu)، وقطع اللحم المخصصة للضيوف الأصغر سنا أو القطع العادية الأصغر (kichuu karaskal jonokoi)، وتنطبق هذه التصنيفات على لحم الخيول. كانت هناك طريقتان رئيستان لتقديم اللحم المسلوق: الأولى وجود رجل مسؤول عن سلق اللحم وتقديمه (bokoolchu chygdanchy)، وكان يُخبر مسبقا عن الضيوف المتوقعين وعن مكانتهم الاجتماعية وقراباتهم وذلك لتفادي الأخطاء في تقديم اللحم وتوزيعه حسب مكانة الضيف، وفي هذه الحالة يضع الطاهي في طبق كل ضيف قطعة من اللحم بعد أن يقتطع بعض قطع اللحم الطري لاستخدامها في تحضير أطباق أخرى تحتاج إلى قطع لحم صغيرة (tuurasan etnaryan)، وتُتبّع الطريقة الثانية إذا كان هناك ضيوف غير متكافئين اجتماعيا أو ضيوف غرباء، حيث يضع الطاهي قطعا كبيرة من اللحم في طبق واحد ويوزعها على الجميع مرددا عبارة «تعرّف واختر قطعك من اللحم». كانت هذه الطريقة الديموقراطية في التوزيع تساعد المضيف في التغلب

على موقف صعب دون أي مشكلات. كانت أكثر أنواع اللحم تميزا تقدم أولا، ومن ثم تقدم الأنواع الأقل جودة، وكانت أطباق اللحوم تتدرج بدءا من قطع اللحم الصغيرة المقلية في الزيت (kuurdak) ثم الدهون الداخلية والكبد (kuiruk boor) ثم اللحم نفسه. ويقدم في بعض الأحيان لحم مقلي على أسياخ (Shishkebek)، ويُتّبع ترتيب دقيق في عملية توزيع الطعام على الضيوف لأن كل قطعة من لحم الضاني (jilik) لها دلالة خاصة.

كما ذكرنا سابقا كانت توكل إلى الطاهي مسؤولية مهمة جدا، وهي التوزيع الصحيح للحوم على الضيوف، ووفقا للعادات (adat)، إذا حصل خطأ ما يكون هو المسؤول، ويمكن أن يعاقب أو يغرّم (ayip). تعد القوائم الأمامية من أهم قطع اللحم (joto jilik , chukoluu - orashy ktuu jilik) وكذلك الأرداف (jambash) والفخذ (kashka jilik) والقوائم والكتف (kar jilik daly karchysa kabyrgalary menen) والأضلاع والفقرات (omurtkalor cir omurtkalar)، أما بالنسبة لرأس الذبيحة فقد كان لدى المجموعات المختلفة من القرغيز تقاليد مختلفة، فمعظم القرغيز يعتبرون الرأس الجزء الأكثر أهمية في الحيوان، وكان يقدم مع قطعة واحدة من اللحم عادة ما تكون من القوائم الأمامية، إلا أن بعض مجموعات القرغيز، خصوصا في إسيكول (Issykkul)، وفي إقليم نارين، كانت تقدم الرأس إلى أصغر الضيوف سنا مع أحد الأضلاع (karchyganyn kabyrgasy). أما قطع اللحم التي تقدم للنساء فكانت مختلفة بعض الشيء، وكان ذيل الضأن والعصعص من أفخرها (kuiu mulchak). ويقدم صدر الذبيحة إلى الشابات في عمر الإنجاب. ينبغي هنا الإشارة إلى معلومة مهمة جدا وهي أنه في حال وجود أناس من مناطق مختلفة بين الضيوف يجري اتباع الطقوس المحلية، وليس للضيف الحق في التدخل في آداب المعاملة السائدة في المنطقة.

كانت بعض قطع اللحم مثل ذنب الحصان المليء بالدهون (ucha) ورأس الضأن تقدم للرجال فقط، أما القطع الأخرى مثل عصعص الضأن والصدر والردف فكانت تقدم للنساء فقط عند بعض مجموعات القرغيز. وهناك أنواع محددة من لحم الضأن لم تكن تقدم للضيوف أبدا، وكانت تعطى بدلا من ذلك لأفراد الأسرة المضيفة وللقائمين على خدمة الضيوف، وهي الإبطان (kun jilik) وفقرات الرقبة (moyun) والفقرات العنقية والفك السفلي والأحشاء (tiljaak). هناك بعض الأفكار النمطية السائدة حول هذه الأعضاء، حيث كان يعتقد أن لحم الإبط مخصص للجواري (kun)، لذلك كان يقدم إلى النساء من الطبقات الاجتماعية الدنيا وإلى زوجات الأبناء الأصغر سنا، وعندما يُقدم الكتف ينبغي أن يزال الغضروف أولا (kechir)، وإذا كان جميع الضيوف من النساء لا يقدم لهن الرأس، إذ من المفترض أن يكون للرجال فقط لأنه يرمز إلى السيادة.

يعد عُصعُص الحصان أو عجزه (أوشا usha) من أكثر أنواع اللحم تميزا بالنسبة للشعب

القرغيزي، ولا تقدم هذه القطع من اللحم (aksakal) سوى لكبار السن ورئيس العشيرة ورئيس وسطاء الزواج (bix)، وكان يُتّبع ترتيب دقيق ومراسم خاصة عند تقديم هذا الطبق. حيث يجري مسبقا اختيار نحو خمسة إلى سبعة من أكبر وجهاء الضيوف ويجري فصلهم عن بقية الضيوف، وتحضر في بعض الأحيان خيمة ضيوف مزينة بشكل خاص، وتسمى المراسم الخاصة بهؤلاء الضيوف الكبار في السن (طبق أوشا ucha tabak). ويقدم طبقان عميقان من اللحم للمشاركين يحتوي الطبق الأول على «أوشا» (ucha) والثاني على قطع من أنواع لحم فاخرة أخرى مثل الأضلاع (kartyshtuu kabyrgalar) والفقرات (chuchuk karyn) ونقانق من لحم الحصان ومعدة وأمعاء (karta) والقسم العلوي من رقبة الحصان (jal). يقدم الطاهي «طبق الأوشا» إلى الضيف، وعلى هذا الأخير أن يعطيه هدية مقابل ذلك. وبعد استلام «الأوشا» على الضيف الذي كُرّم اتباع قواعد معينة، حيث يقطع شرائح من جانبي الأوشا، ويعطي كل ضيف يجلس إلى جانبه شريحة، وفي بعض المناسبات يعطى الضيوف البعيدون عنه شرائح أيضا. أما القطعة الباقية فتعاد إلى الطاهي لتحضير طبق آخر يدعى (tuuragan et (besh barmak. ويعطى بعض ما تبقى إلى الطاهي تعبيرا عن الامتنان، ويمكن في بعض المناطق أن تعطى البقايا إلى المضيف، وفي جميع الأحوال تبقى بقايا «الأوشا» (ucha) ضمن الأسرة المضيفة، ويحاول ممثلو إحدى العشائر في بعض الأحيان الحصول على هذه القطعة المتميزة من اللحم. من بين قطع لحم الحصان المتميزة الأخرى الأضلاع الغنية بالدهون (kartyshtuu kabyrgalar) واللحم وفقرات الظهر (kyrar kaomurtka)، تقطع عظام الردف ولحم القوائم أولا إلى قسمين ثم تطبخ، كما يعد لحم لوح الكتف ولحم أجزاء كبيرة من العظام الأنبوبية الأخرى أنواعا فاخرة وكانت تقدم إلى وجهاء الضيوف.

وهكذا، كان تقديم أطباق اللحوم منظم بشكل دقيق بالمقارنة مع الأطباق الأخرى، وكان الضيوف يُعطَون وقتا طويلا للاستمتاع بوجبتهم والتلذذ بكل قطعة لحم في الوقت الذي يتبادلون فيه أحاديث سارة ويروون قصصا مثيرة وأساطير. وبعد مرور بعض الوقت، يستطيع الضيوف إعطاء بقايا قطع اللحم المخصصة لهم إلى أفراد الأسرة المضيفة، حيث يعطى كل طفل وشابة، إضافة إلى المضيف، جزءا مما تبقى من اللحم (keshik)، وعادة ما يتنقل أحد الفتية جيئة وذهابا أمام مدخل خيمة الضيوف محاولا لفت انتباههم، وكان الحصول على ما تبقى من اللحم يعني حظا سعيدا، ويعتقد الناس أن السعادة، التي يتمتع بها الضيف وغناه وحظه ومكانته الاجتماعية المرموقة وذكاءه وموهبته ومعرفته، يمكن أن تنتقل إليهم من خلال ما يحصلون عليه من بقايا اللحم المخصص له، وإذا لم يحضر الأطفال إلى الخيمة فقد يؤنب الزائر مضيفه لأن عدم سعي الأطفال إلى الحصول على ما تبقى من اللحم دليل على سوء تربيتهم. وكان الضيف الذي لا يعطي ما تبقى من اللحم المخصص له، أو لا يراعي النظافة في مأكله ويأكل مثل الحيوان البري، أو لا يترك أي قطعة لحم في طبقه، يستحق الازدراء، وفي نهاية الوجبة يوضع عظم قطعة اللحم التي أكلها هذا

الضيف غير اللبق خلسة في جيبه أو في كيسه أو تربط إلى سرج حصانه (kurjun)، إضافة إلى ذلك يُشاع بين الناس بأنه جشع وقذر وسيئ التربية، ويكون عرضة للشتائم.

وفقا للآداب المتعارف عليها المتعلقة بالضيف ينبغي أن يبقى بعض الطعام في الطبق (tabak tup) (Abramzon 1990:261)، ويرمز هذا إلى الامتنان للمضيف من جهة، ومن جهة أخرى إلى كرم الضيف ونبله، إلا أن هذا التفسير «العام» ينبغي ألا يؤخذ بجدية كبيرة[1]، فقد يكون مرتبطا أيضا باعتقادات راسخة تلزم الضيف عدم استهلاك كل الطعام المقدم له، وهناك عرف يلزمه بترك بعض الطعام في طبقه أو إعطائه لمن يستضيفونه ليهدونه. ولهذه الظاهرة جذور عميقة عندما كان للكرم أهمية وقيمة كبيرتان، حيث كان يعد تقديم مقابل للهبة أو الهدية شيئا أساسيا، ويعتمد جوهر هذا التقليد على الخشية من أن الضيف غير الممتن، أو غير الراضي، سيأخذ معه كل ثروة الأسرة وحظها (yrysky)، وأن النحس سيلازمها بعد الزيارة (yrysky kachat)، ولن تنعم بعد ذلك بالحظ السعيد، ولهذا السبب من المهم بالنسبة للضيف أن يشارك الآخرين طعامه، وأن يظهر امتنانه على الهدايا (belek kiit). لقد كان نظام تبادل الهدايا (belek kiit) هذا موجودا فعليا في جميع الطقوس القرغيزية.

كانت مراسم تقديم اللحم تتبع بشكل دقيق، وكان الانحراف عنها ممنوعا بشكل مطلق، ويعكس التقيد الدقيق بهذه العادات غنى وحسن سلوك أسرة المضيف وعشيرته، كما يؤكد على السمعة الطيبة للزعماء، وكان يتوجب تصويب أي خرق لهذه القواعد بشكل فوري.

نظام تناول أطباق اللحوم

تنتهي المرحلة الأولى من الوجبة خلال ساعتين أو ثلاث ساعات ثم تبدأ المرحلة الثانية من تناول طبق اللحم، فقبل تقديم الطبق وبعده يُطلب من الضيوف غسل أيديهم، وهو تقليد مثير للاهتمام بشكل خاص، إذ يقوم صبي (kumsan orabdest aptaba) يحمل إبريقا وحوضا ومنشفة بالمرور على الضيوف الجالسين في الدائرة الداخلية، ويصب الماء على أيديهم (iligen kol juusuch ayak sulsu chachyk)، وهم بدورهم يباركون الصبي، ويدعون له بكل أنواع التمنيات الطيبة.

لهذا الطقس أشكال متنوعة، ففي منطقتي إسيكول وتيانشان (Tyanshan) تبدأ عملية غسل اليدين بالوجهاء (ulsa)، الذين يجلسون بشكل مواجه للباب أو لمخرج خيمة الضيوف، ولهذا النظام دلالة، إذ ينبغي أن تخرج أوساخ اليدين من البيت عبر المخرج، وبعد الوجبات

---

(1) ينبغي الإشـارة إلى أن الأفراد الأكبر سـنا يحاولون ترك (tabak tup) للأصغر سـنا في الوجبات اليومية، وهي طريقة لمباركتهم.

يبدأ غسل أيدي الزوار بالاتجاه المعاكس أي من جهة المخرج باتجاه الوجهاء، ويمكن تفسير هذا «بأن الدهن يجب أن يبقى في المنزل» (أي إن الغنى ينبغي ألا يغادر البيت) (Aitbaev 17 :1963). وفي مناطق أخرى، في أوش (Osh)، وتالاس (Talas)، وتشي (Chui)، تبدأ طقوس غسيل اليدين قبل الوجبات من الجهة اليسرى لمخرج خيمة الضيوف، وينتقل باتجاه اليمين، وتُعكس الجهة بعد الوجبات، وهناك مثل مرتبط بهذا النظام يقول: «المباركة في الأعلى والماء في الأسفل»، إذ وفقا لآداب التعامل التقليدية يبارك الضيف الأكثر وجاهة الآخرين بينما يبدأ غسل اليدين عند العتبة، نعتقد أن لهذه الأفكار علاقة بتخصيص الجانب الأيسر (erjak) من المخرج للرجال والجانب الأيمن للنساء (epchijak) والسيادة تكون لجانب الرجال.

أثناء غسل اليدين يغسل كل ضيف سكينه، التي تشكل إحدى الممتلكات الإجبارية لأي بالغ قرغيزي، فإذا لم يكن عند الرجل سكينه الخاص فإنه يستعير سكينا من رجل آخر خلال فترة الوجبات. وعند تمرير السكين ينبغي اتباع طريقة محددة، حيث ينبغي تمريرها بشكل أفقي ومقبضها إلى الأمام، بينما تواجه حافتها الشخص الذي يقدم السكين، وحين تعاد السكين إلى صاحبها ينبغي أن تكون في وضع عمودي مع بعض قطع اللحم على حافتها، وسميت هذه العادة «الامتنان»، وإذا استعيرت مطواة ينبغي تمريرها وهي مفتوحة وإعادتها وهي مطوية. يبين كل هذا أن الناس كانوا حريصين على عدم إفساد العلاقات فيما بينهم.

في بداية المرحلة الثانية من الوجبة يقدم حساء شفاف في أكواب خشبية عميقة (kese) ومن ثم يقدم اللحم، وعندما يتسلّم كل ضيف قطعة اللحم المخصصة له تكون المرحلة الجدية لهذه الوجبة قد بدأت، وقد كان كل قرغيزي على علم بجميع معتقدات ودلالات هذه الوجبة، ويعرف أهمية الحرص على استمتاع كل شخص بالمناسبة بشكل جماعي، وإذا وجد ضيف غريب لا يعرف آداب الضيافة المحلية فإنه يحظى أيضا بالحفاوة والتكريم، وتقدم له قطع اللحم المتميزة، ويُحَث على اتباع القواعد السائدة، فعلى سبيل المثال على الرجل، الذي أعطي فخذا، أن يفصل عظم الركبة عن اللحم (tomuk)، وأن ينظفه بسكين دون أن يلمس سطحه، إذ يعتقد بأن تنظيفك له جيدا بهذه الطريقة سيجعل ابنتك فتاة جميلة جدا. وهناك كثير من المعتقدات المرتبطة بعظام القوائم الأمامية، التي لا يجوز كسرها أبدا أو رميها[2]، وعند أكل لحم القوائم لم يكن الناس يلمسون العظم بأسنانهم، بل كانوا يستخدمون سكاكينهم بدلا من ذلك، فبالنسبة للقرغيز، ترمز العقدة في نهاية الجزء الأنبوبي من العظم إلى الأداة الرئيسة للرعاة - عصا في نهايته حبل معقود يستخدم للإمساك بالخيول - وربما بسبب هذه الحقيقة كانت عظام القوائم

---

(2) للحصول على مزيد من المعلومات حول المعاني الدينية لعظام القوائم انظر في (Japanov (1999; 45-48.

الأمامية تخصص للرجال فقط (jigittin jiligi). كثيرا ما كان الرجال يحملون هذه العظام معهم عند خروجهم وحدهم أو يضعونها ضمن عدتهم أثناء رحلاتهم العسكرية، فقد كانوا يعتبرون هذه العظام شريكا ومساعدا لهم، وعندما كانوا يجلسون للاستراحة كانوا يحيطون أنفسهم بهذه العظام لتأمين سلامتهم، كما كانت عظام القوائم الأمامية تُحفظ في خيمة الضيوف، وقبل أن ينام المضيف يحدثها وكأنها إنسان بعبارات مثل «احرسي جميع الخيول جيدا»، أو قد ينادي باسم أحد الخيول من القطيع ويقول للعظم: «أنت ستحرس هذا الحصان»، وعند طهي قطع لحم الضأن توضع عظام القوائم الأمامية أولاً في المرجل (kazan)، وتردد عبارات مثل «سيحصل خيرا وسيكون كل العمل جيدا»، لكنهم في بعض المناطق يضعون الرأس أولاً.

وكما ذكرنا سابقا، فإن لرأس الخروف مكانة مختلفة، وينبغي أن يقدم إلى الضيوف في جميع الأحوال دليلا على أن المضيف قد قام فعلا بذبح حيوان من أجل المناسبة، وعلى الشخص الذي تسلّم الرأس اتباع طقوس معينة، حيث يفصل الجزء الأساسي من الجمجمة، ويقطع اللحم إلى شرائح صغيرة توضع في حساء شفاف، ثم يمرر إلى بقية الضيوف لتذوقه، وتعطى الأذنان للأطفال الصغار، إذ يعتقد أنها تبقيهم مطيعين، كما يقدم الحنك (وهو مخطط) إلى بنات المضيف لمساعدتهن في التطريز. ويأخذ الضيف، الذي كرّم إحدى عيني الذبيحة ويقطعها إلى نصفين، ويعطي قطعة إلى الشخص، الذي يجلس إلى يمينه مرددا عبارة: «لنلتقي مرات عديدة»، وتمرر القطعة الثانية إلى المضيف. لا يسمح للضيف، بأي حال، أن يأخذ رأس الذبيحة معه، إذ ينبغي أن يبقى في بيت المضيف، وكان رأس الحيوان المحلي، الذي يذبح للضيوف، أو الذي يقدم في المآتم، يؤكل من قبل أفراد الأسرة بعد أن تنتهي الطقوس الرسمية ويغادر الضيوف. يمكن تفسير هذا على أن الرأس يرمز إلى سيادة العشيرة، لذلك ليس للغرباء الحق في أكله.

وأخيرا، هناك تقليد آخر للضيافة القرغيزية، وهو أنه قبل تقديم كوب من (kumyz)، أو أي شراب آخر للضيف، ينبغي لمن يقدم الشراب شرب رشفة منه (kumyz) أولاً على مرأى من الضيف، ويظهر هذا التقليد احترام الضيف، وعدم وجود نية سيئة تجاهه، وكذلك الأمر عند تقديم أطباق اللحوم، إذ على المضيف أن يتذوق الطعام أولا (ooztiet) قبل تقديمه إلى ضيوفه.

تسلية الضيوف

لم تكن الضيافة تقتصر على الوجبات بالطبع، فقد كانت المناسبات المختلفة مثل الأعراس وأعياد الميلاد والمناسبات الاحتفالية العائلية.. إلخ تترافق مع عدد من النشاطات الترفيهية، حيث تخصص لكل مجموعة من المشاركين لعبة جماعية مختلفة، فسباق

ركوب الخيل، على سبيل المثال (kokboru ulaktartysh)، كان يقام للضيوف المدعوين، وفي كل مرة ينجح فيها أحد الفرسان في الحصول على ذبيحة معزة أو عجل فإنه يرميها أمام الضيف الرئيس لإظهار الاحترام والتكريم، ويحظى الفائز باهتمام الضيف، الذي عليه أن يكافئه بهدية أو ببعض المال. كان الرحالة السويدي Swen Gedin (1899) أحد الشهود على هذا التقليد الرائع، وقد وصف زيارته إلى أكثر النساء شهرة في جميع أنحاء تركستان، وهي الحاكمة القرغيزية لوادي ألاي (Valley Alai) واسمها (Kurmanjan Datka) وتدعى (the Tsarista of Alai)، فقال: «رمى قائد الفرسان ذبيحة المعزة عند قدمي حصاني واندفع القرغيزيون مثل القطعان الجامحة أو مثل عصابة من اللصوص مشكلين دوائر في الميدان ليعودوا إلى حيث كانوا خلال دقيقة واحدة، وعلى الشخص الذي رميت الذبيحة عند قدميه دعوة الفائز إلى وجبة أو إعطاؤه قبضة من الفضة، كما فعلتُ». ولتسلية الضيوف يمكن أن يدعو المضيف مغنين وشعراء مشهورين كانوا يرتجلون الشعر وهم يعزفون على آلات موسيقية مختلفة (zhiraus)، أو رواة ملاحم كانوا يروون أساطير تاريخية.

كانت معاملة الضيوف في اليوم الأول منظمة بشكل واضح، وكانت العائلة والعشيرة بأكملها تركز اهتمامها الكامل على الضيوف، حيث يقوم كل من البالغين والأطفال بالمشاركة بشكل نشيط في تقديم الخدمات، ويقوم كل شخص بأداء وظيفة توكل إليه مسبقا، وتجلب العائلات ذات القرابة منتجات محددة وأطباق طعام جاهزة وحلويات..إلخ، وفي اليوم التالي يمكن للأقرباء دعوة الضيوف إلى بيوتهم الخاصة ويحتفون بهم ويكرمونهم.

وأخيرا، ينبغي الإشارة إلى المدة التي يقضيها الضيف، وعادة ما يتمتع الضيف بضيافة لا تنتهك حرمتها لمدة تمتد من يوم إلى ثلاثة أيام، وهناك بعض الأمثال المرتبطة بهذا التقليد مثل «الضيف غلاب» ، وعندما يتجاوز الضيف فترة الضيافة يقال «فقد الضيف أهميته وقوة حضوره» (konok ekitunosondon kiin)، أو «بعد ليلتين يفقد قوته» (konok kuchunon kuchunon kaitat)، وهناك أمثال أخرى مثل «الضيف ضيف في اليوم الأول (birkun konok ekinchi kunujonok)، وشخص عادي في اليوم الثاني» (konok birkun konso-kuterkikun konso)، و«الضيف الذي يبقى يومين بليلة» (konok ekitunosondon kiin kuchunon kaitat)، وعندما تنقضي المدة المناسبة يطلب من الضيف إما مغادرة بيت المضيف أو توكل إليه وظيفة من الوظائف المعيشية التي يقوم بها أفراد الأسرة داخل البيت أو خارجه.

تبادل الهدايا

كان تبادل الهدايا (kiitbelek) يشكل أحد المقومات الأساسية للضيافة، وقد ارتبطت معظم المناسبات مثل الأعراس والمآتم والمناسبات العائلية الدينية والانتقال إلى مرعى

جديد.. إلخ بتبادل الهدايا، وغالبا ما يتم هذا في نهاية زيارة الضيف. وبالمقابل يُتوقع من الضيف أن يرد حسن الضيافة في وقت من الأوقات بطريقة مشابهة للطريقة التي عومل بها وبهدايا مشابهة، ويمكن أن تكون الهدايا حيوانات أو ملابس أو أشياء مصنوعة يدويا أو أدوات منزلية أو زخارف للخيول والفرسان أو زينة شخصية، ويعتمد عدد الهدايا ونوعيتها على طبيعة زيارة الضيف وهدفها، فمثلا كانت الهدايا المخصصة للأعراس والمآتم تعامل بجدية خاصة. إضافة إلى ذلك ينبغي أن تتناسب الهدايا مع عمر المهدى إليه وجنسه ومكانته في الأسرة ومكانته الاجتماعية وسمعته، ولا بد أن تتناسب الهدية مع جميع هذه المعايير، وأي انحراف عنها كان يؤدي إلى عدم الرضا وإلى نزاعات وخلافات.

استنتاجات حول الضيافة التقليدية

تبين المراجعة السابقة للضيافة التقليدية أن هذا العرف احتل مكانة خاصة في العلاقات الاجتماعية القرغيزية، وتمثل مظاهره أجزاء أساسية من الحضارة التقليدية، التي تعود جذورها إلى الزمن القديم عندما تشكل نظام العشيرة، وبسبب طبيعة الحياة البدوية بقيت العلاقات القبلية في حالة ثبات مع وجود كثير من التقاليد والعادات بما فيها الضيافة التي جرت المحافظة عليها على مدى آلاف السنوات وحتى القرن التاسع عشر. ووفقا لرؤية Alekseev و Artemova (1988: 520) قد يكون السبب وراء تشجيع المجتمعات القديمة للمحافظة على هذا التقليد في «الضيافة المنظمة بشكل جيد» هو «عدم قدرة الدولة الضعيفة على تأمين سلامة الغرباء وضمان حقوقهم السياسية والقانونية.. خصوصا في المجتمعات البدوية الجبلية، حيث ظهرت أشكال ضيافة متطورة بشكل جيد، ولها طقوس تتميز بمستوى قد يصل إلى القداسة بما فيها توفير مأوى للأعداء الشخصيين والمجرمين».

كان القرغيز يعاملون الضيوف بشكل متساو وفقا لفكرة سائدة بين الأتراك تعبر عن مفهوم طاقة الحياة والرفاه (Baskakov 1973: 108-113; Bayalieva 1972: 45-46)، ويعبر عن هذه الفكرة بمثل يقول: «إذا كان لديك ضيف فهذا يعني أن الله قد أعطاك حظا»، و«إذا كُرّمتَ فعليك أن تسامح أولئك الذين قتلوا والدك»[3]، وتعكس هذه الأقوال بشكل بليغ أهمية الضيف ومعناه في الحضارة التقليدية القرغيزية.

---

(3) جرت ترجمة الأمثال والمصطلحات من قبل كاتب هذا المقال.

تحول الضيافة التقليدية

حدثت تغيرات هائلة عندما ضُمّت قرغستان رسميا إلى الإمبراطورية الروسية في العام 1876، وكان لهذا الحدث التاريخي نتائج بعيدة المدى تتعلق بمصير الشعب القرغيزي تسببت في حدوث تحولات أساسية اجتماعية - اقتصادية وثقافية وفي تحديث الأسلوب التقليدي للحياة بما فيه عادات الضيافة. على الرغم من أن الضيافة كانت تشكل جزءا حيويا من العلاقات بين الناس والأسر والعشائر إلا أنه طرأ عليها بعض التجديد، وفي الواقع استخدمت هذه المؤسسة الاجتماعية بشكل مركز من قبل المجموعات الاجتماعية الجديدة مثل موظفي الإدارة الاستعمارية الروسية، الذين جاؤوا من السلطة القرغيزية الحاكمة (biis) و(manaps). كان الأغنياء يقدمون الضيافة لممثلي الإدارة ليقيموا علاقات جيدة مع أهل السلطة، وليقووا نفوذهم الشخصي على أفراد العشيرة، واستخدموا لهذا الرشوة، خصوصا أثناء انتخابات المناصب الإدارية الاستعمارية وسلطات المحاكم.

في الوقت الذي جرى فيه الإبقاء على كثير من المظاهر الإيجابية لتقاليد الضيافة أدخل المتنفذون بعض الابتكارات التي تناسبهم شخصيا، وفي حين أصبحت بعض هذه التغييرات جزءا لا يتجزأ من الضيافة القرغيزية رُفض بعضها الآخر. وفيما يلي سنقوم بتحليل التغيرات الأساسية التي طرأت على الضيافة القرغيزية خلال المائة سنة الأخيرة، ومن ثم سنشرح وضعها الحالي.

في البداية لا بد أن نشير إلى التنوع والتباين في سرعة تحول تقاليد الضيافة، وفي أنواع الطعام المقدمة، وفي الأساليب المستخدمة في الطهي وغيرها في أجزاء مختلفة من البلاد، فإذا قارنا مناطق الجبال النائية ومناطق الوديان ذات الشعوب المتعددة الأعراق فإن هذه الأخيرة - بما فيها وديان تشي (Chui) وفيرغان (Fergan)، إضافة إلى شمال وشمال شرق وادي إسيكول (Issykkul) - تميزت بتغيرات أكثر. اكتسب كثير من التقاليد المحدّثَة، التي تتضمن أطباقا جديدة ومقتبسة وعناصر مختلفة في الوجبات، صبغة ثابتة لتصبح من العلامات العرقية المميزة، ولا بد هنا من الإشارة إلى أنه في سياق هذه التغيرات الاجتماعية طور القرغيزيون بعض الحضارات الفرعية ذات العلاقة بالانتماء الاجتماعي وبخصائص المستوطنات، وبهذا يمكن أن تختلف تقاليد الضيافة بشكل كبير حسب الوضع الاجتماعي للأسرة ومكان إقامتها.

تختلف الضيافة الحديثة عن الضيافة التقليدية بطبيعة عناصرها وعدد الأطباق المجهزة ونوعيتها وأهميتها والدلالة المعنوية المرتبطة بها، وعلى الرغم من ذلك لا تزال منزلة الضيف وتقاليد الضيافة تحظى بتقدير كبير في العصر الحديث، فكما كان الحال في الماضي، لا يزال ينظر إلى الضيف على أنه شخص مرغوب فيه ومرحب به، وما زالت

الضيافة الخاصة تؤدي وظيفتها بشكلها الجديد، فحتى اليوم يعد ضيف الشخص الواحد ضيف الأسرة والعشيرة بأكملها (Kochkunov 1988)، وتبقى هذه التقاليد راسخة جدا في مناطق الوديان، خصوصا في المناطق الجنوبية.

الخصائص الحديثة للضيافة

لدى كثير من الأسر القرغيزية بيوت مفروشة على النمطين الأوروبي والمحلي، وتجهز غرف الضيوف عادة بشكل أفضل بكثير من الغرف الأخرى، والقاعدة هي أن يكون داخلها تقليديا. ففي الغرف المجهزة على النمط الأوروبي هناك كراسي وطاولات مرتفعة، بينما تجهز الغرف على النمط المحلي بطاولات منخفضة، ويجلس الضيوف على الأرض على فرش تقليدية، لكن عندما يقدم الطبق الرئيس من اللحم تبُعد الطاولات ويمد مفرش قماشي على الأرض بالطريقة التقليدية (toshok koldolon). وفي الواقع، فإن بعض القرغيز الذين يعيشون في المدن يقدمون الوجبة الأخيرة (وهي طبق اللحم) على الأرض، ويجلسون حول المفرش وينتظمون بأشكال محددة تفصل بين الجنسين، حيث يجلس الرجال والنساء منفصلين، وتشكل كل مجموعة دائرة مغلقة. ومن بين عناصر الضيافة التقليدية، التي استمرت طقوس غسل اليدين والمباركة بعد الوجبات. وفي القرى لا تزال قطع اللحم (ustukans) المخصصة للضيوف تقدم في هذه المناسبات، إلا أن هذا التقليد يختفي تدريجيا في المدن، وغالبا لا يكترث الأطفال، الذين تربوا في المدن لمثل هذه التقاليد، ويرفضون في بعض الأحيان أخذ القطع المخصصة للضيوف وهذا لا يرضي الجيل الأكبر سنا.

يبدأ الإعداد لاستقبال الضيوف قبل عدة أيام، ولا بد من الإشارة إلى أن الأسر العصرية لا تكون دوما سعيدة باستقبال عدد كبير من الضيوف، لكن يدعى الضيوف في المناسبات العائلية (toi)، مثل مناسبة الانتقال إلى بيت جديد أو حفل زفاف أو ولادة طفل (jentek toi uitoi) والاحتفال بقص الأربطة عندما يبدأ الطفل خطواته الأولى أو حفل ختان صبي وغيرها، كما أصبحت بعض الاحتفالات العائلية الأخرى شعبية إلى حد كبير، خصوصا حفلات أعياد الميلاد والذكريات السنوية العشرية (الخمسينية أو الستينية أو السبعينية) (uilonuu toi)، إضافة إلى ذلك يُستقبل الضيوف في بعض الأعياد الدينية – الإسلامية مثل (orozo ait) و (kurman ait) إلى جانب الأعياد التي كانت قبل الإسلام مثل (tuloo) وغيرها.

هذه ليست قائمة كاملة بالأعياد التي تستوجب دعوة ضيوف، فهناك كثير من المناسبات، التي تُختلق لتكون مناسبة لتسلية الضيوف، حيث تدعو بعض الأسر الضيوف لأسباب شخصية، وقد أصبح هذا شائعا منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الآن. وحاليا، أصبحت عادة الضيافة عاملا مستترا في الفساد، فدعوة عدة مئات من الناس

للاجتماع في المقاهي والمطاعم يتحول إلى مشروع استثماري مربح، وهكذا يقوم بعض رجال الأعمال بعقد اتفاقات لتقديم مساعدات متبادلة تتضمن مناسبات وأعياد شخصية أو عائلية، ويخصص لها تبرعات تتراوح بين عدة مئات إلى عدة آلاف من الدولارات أو أكثر، ويمكن استخدام مثل هذه الاستثمارات لرأس المال في بعض الأمور المتعلقة بمشاريع الأعمال مقابل تقديم المساعدة إلى شريك وإلى مجموعة ثابتة من المناصرين الذين ستكون لديهم القدرة على حل أي مشكلة سواء كانت عادية أو سياسية.

استقبال الضيوف

سنركز هنا على الضيافة ضمن محيط الأسرة العصرية، فأفراد الأسرة يناقشون جميع المسائل المتعلقة باستقبال الضيوف بما فيها قائمة الطعام، ويجري اختيار المكونات بشكل مفصل والدابة التي ستذبح أو ستُشترى من السوق، كما يتم تجهيز الهدايا واللوازم والملابس مسبقا (kiit).

وفي القرى يجلس الضيوف حين تناول الوجبات وفق أصول وقواعد تقليدية تتعلق بالجنس والعمر، فإذا كان الطقس جميلا يمكن تقديم الوجبات في الساحة أو في الحديقة أو تحت ظل الأشجار، وتعد فكرة تناول الوجبات في الهواء الطلق خلال الموسم الدافئ صفة خاصة بآداب التعامل العصرية القرغيزية. يُقال إن الفكرة مستمدة من عصر الحياة البدوية عندما كان هناك انسجام كامل بين الرعاة والطبيعة (;Akmoldoeva 1996 Urmanbetova 1997)، وفي جميع الحالات يُجلَس الضيوف حسب جنسهم وعمرهم، وفي بعض الأحيان يُجمَع الرجال والنساء المتقدمون في السن في غرفة واحدة كبيرة، ويشغل الرجال الأماكن الأكثر تشريفا، وفي مناطق مثل إسيكول ونارين يشرب الرجال والنساء الشاي معا إلا أنهم ينفصلون قبل أن تقدّم الوجبة الرئيسة، ويبين هذا بشكل واضح أن الفصل التقليدي بين الجنسين خلال الوجبات لا يزال قائما.

يستقبل القرغيز، الذين يعيشون في المدن، ضيوفهم باستخدام موائد مرتفعة، لكن إذا كان هناك عدد كبير من الضيوف يُجمَع الرجال والنساء في غرف منفصلة، وإذا كان الضيوف من الشباب فإنهم يجلسون معا، حيث يجامل الشبان الشابات على المائدة وهذا الشكل من المجاملة هو عنصر جديد تماما.

الوجبات: الابتكار والتقليد

تتميز محتويات الأطباق بخصائص متشابهة ومختلفة، ويعود ذلك إلى عوامل عرقية- حضارية متباينة، ويؤخذ عمر الضيوف بعين الاعتبار، وتحضر أطباق خفيفة للذين

يحتاجون إلى حميات خاصة، وقد تم الحفاظ على ترتيب تقديم الأطباق، حيث تتزايد قيمة الطبق التالي، ولا يزال طبق اللحم هو الطبق الأخير والأهم، وتختلف الوجبات في عدد ألوان الطعام والشراب، التي تقدم بما فيها المشروبات الكحولية كما سنشرح لاحقا.

عند استقبال ضيوف تخبز جميع الأسر أنواع معينة من الخبز (boorsok, mai tokoch, kattama)، وفي الماضي كانت هذه الأنواع تميز الوجبات التقليدية، وكان لها مدلول أكبر له علاقة بالطقوس، أما حاليا فيمكن التنويع تبعا لمخيلة المضيفة ومهاراتها، لكن في جميع الأحوال لا تحتوي قائمة الطعام على خبز مصنّع جاهز، وهكذا تبقى أنواع الخبز المختلفة رموزا للضيافة القرغيزية. أضيفت أخيراً أنواع طعام أخرى إلى القائمة من المطبخ الأوغوري (Uigur)، مثل (sanza) و(chak-chak)، وهي أشكال مختلفة من العجين الحلو المقلي في الزيت. وتعتمد قائمة الطعام وترتيب المائدة بشكل أساسي على نوع الضيوف المدعوين، وتتكون القائمة من المكونات ذاتها تقريبا، وهي (boorsok)، والخبز الوطني، والفواكه المجففة، وأطباق اللحوم مثل (plov) (خصوصا في المناطق الجنوبية) و(gulcho) (خصوصا في وادي تشي ووادي تالاس)، إلا أن أكثر الوجبات القرغيزية أهمية وتميزا من الناحية العرقية هو طبق اللحم (beshbarmak) tuuragan et، وتقوم بعض العائلات التي تسكن في المدن حاليا بطبخ هذا الطبق بشكل منفصل، حيث تُفصل بعض قطع اللحم الطري عن العظم، وتقطع إلى شرائح قبل تقديمها، ويخالف هذا بالطبع بعض قواعد الضيافة التقليدية، لكن هذه الطريقة أصبحت مقبولة وشائعة بسبب ملاءمتها العملية ومن أجل توفير الوقت.

لا بد أن تتضمن مائدة المناسبات المعجنات والسكر (والأفضل وجود السكر المضغوط و navat)، والزبدة السائلة (إما تجارية أو من صنع منزلي)، وأنواعاً مختلفة من القشدة التقليدية (kaimak, kam kaimak,bal kaimak)، والعسل وأنواعاً مختلفة من المربيات والفواكه المجففة وثمار التوت، كما قد تقدم الأسر الميسورة فواكه غريبة مثل الموز والبرتقال واليوسفي والكريفون عندما يكون الضيوف من كبار السن، أما إذا كان الضيوف من متوسطي العمر أو من الشباب فتضاف إلى القائمة سلطات خضار من أنواع مختلفة، كما يمكن أن تقدم المشروبات الكحولية، التي تميز المناسبات والأعياد العائلية في المناطق الشمالية، أما في الجنوب فيحتفل بمعظم المناسبات العائلية من دون مشروبات كحولية - باستثناء بعض الوجبات المخصصة للشباب.

كانت الوجبات التقليدية أكثر بساطة، وتتكون بشكل أساسي من مرحلتين، كما شرحنا سابقا، لكنها أصبحت الآن معقدة للغاية، وبالطبع لا يؤيد الجميع، خصوصا الجيل القديم، هذه الطريقة الجديدة، وهناك مثل جديد يقول «كلما كثر الطعام كثرت المراسم»، وعلى الرغم من ذلك يجرّب متوسطو الأعمار والشباب المنتجات والأطباق الجديدة ضمن

أسرهم في محاولة لمواكبة العصر، ومن الأطباق التقليدية المفضلة (kuiruk boor) (دهن وكبد مطبوخ يقدم مع حساء شفاف) و(olobo) أو(kuigan opko) (يصنع من رئتي خروف تحشى بالحليب والزبدة ثم تغلى في الماء) و(byjy) (سجق مصنوع من كبد مقطع ودهن وبصل وثوم وأرز)، وهناك أيضا أنواع أخرى خاصة من السجق مثل (obobo byjy) (في الجنوب)، وهو سجق مصنوع من اللحم المقطع مع الأرز والطحين، وكذلك سجق مصنوع من المخ والدهن والدم (في وادي تالاس).

منذ الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن أضيفت إلى قائمة طعام الوجبات الاحتفالية في القرى والمدن بعض الأطباق من المطبخ الدنغاني (Dungan) مثل الزلابية (manty)، ويمكن أن تحضر الزلابية للوجبات اليومية بحشوات مختلفة مثل البطاطا واليقطين والخضراوات الورقية مع البصل ودهن الضأن، إلا أنها تحضر للوجبات الاحتفالية من اللحم فقط مع الدهن الداخلي للضأن (ich mai). وكما كان الحال في الوجبات التقليدية فإن آخر طبق في طعام المناسبات الاحتفالية هو طبق اللحم، وتعطى للضيوف فترة استراحة قبل أن يقدم هذا الطبق (esaluu kozsjoluu).

بينما كان الناس في الماضي يستخدمون أدوات الطعام الخشبية أصبحوا الآن يقدمون اللحوم بأطباق طعام وأدوات صينية مطلية بالمينا، وتتبع في عملية توزيع قطع اللحم عادات محددة لها طابع تقليدي، ولا يزال للتوزيع الصحيح لقطع لحم الضأن مدلول خاص، لكن حدثت بعض التغيرات في هذا المجال أيضا، فعلى سبيل المثال يضع القرغيز من وادي تشي، الذين ينتمون إلى عشيرة سولتو (Solto) أضلاع الإبطين والأضلاع الأقل أهمية وأحشاء الحيوانات في أطباق الضيوف المخصصة للشباب (kun jilik)، ويبقى توزيع قطع اللحم المخصصة للضيوف تابعا للتقاليد القديمة. تقوم بعض مجموعات القرغيز الآتية من وادي فيرغان (Fergan Valley) بقطع لحم الخروف المحلي الصغير إلى جزأين قبل غليه – لم يكن هذا ممكنا في الحضارة القرغيزية التقليدية (هذا على الرغم من أنه لا يزال لحم الماعز والخروف لا يفرم في المآتم)، ويقدم طبق (plov) حاليا مع اللحم، وبهذا تغيّر الطبق التقليدي الأهم لجميع القرغيز– (tuuragan et).

تمارس العادات الأكثر تقليدية المرتبطة بأطباق اللحم بشكل أساسي من قبل الناس، الذين يعيشون في منطقتي إسيكول و تالاس، وحسب الدراسات توزع قطع اللحم من قبل الطاهي أو من قبل شخص عارف بجميع تفاصيل العادات، والواقع إن الشباب الذين يعيشون في المدن لا يهتمون دوما بطقوس ذبح الحيوانات وتوزيع اللحم على الضيوف، فغالبا ما يكون شباب القرى هم الذين يحرصون على استمرار هذه العادات، وأثناء تحضير الوجبات يقوم الشباب الأصغر سنا بفرم قطع من اللحم من أجل طبق tuuragan et (besh barmak)، الذي يؤكل مع نوع من أنواع المعكرونة (kesme).

نستنتج من هذا التحليل للوجبات الاحتفالية حدوث بعض التغيرات المتعلقة بترتيب المائدة وبمحتوى الأطباق وغيرها، من ناحية ثانية لا يزال لنظام الوجبات المرتبط بالجنس والعمر ولأهمية أطباق اللحوم طابعا تقليديا، ويمكن إرجاع بعض الاختلافات الأساسية في الوجبات الاحتفالية للأسر في الجنوب إلى الخصائص العرقية - الحضارية لهذه المنطقة (Antipina 1962). ينبغي الإشارة إلى أن لنظام معاملة الضيوف، إضافة إلى مكونات الأطباق، وجوهاً متعددة تتنوع حسب العمر ونوع الضيوف (محليين أو غرباء)، كما يعتمد نوع المواد المستخدمة في الوجبات على الفصل السنوي، ويظهر الاختلاف الأساسي بين الضيافة اليومية والضيافة الاحتفالية في ارتفاع درجة المسؤولية، وفي نوعية المنتجات والخدمة الممتازة والهدايا الفاخرة، التي تتضمنها الضيافة الاحتفالية، وأفضل مثال على هذا طقوس ضيافة وسطاء الزواج (kudalar).

وسطاء الزواج

ضمن تصنيف الوجبات الاحتفالية، يعد وسطاء الزواج عنصرا من عناصر طقوس حفل الزفاف، وبهذا يشاركون في وجبات الأعراس، وفي الماضي كان كثير من الشعوب بما فيها الشعب القرغيزي يقيمون مراسم الزفاف بمشاركة دائرة كبيرة من الأقارب والأصدقاء، وكان جميع أفراد الأسرة القرغيزية وجيرانها يسهمون في التكاليف المرتبطة بتقاليد حفل الزفاف ويساعدون في دفع مهر العروس (kalym)، ويُحافظ حاليا على هذه التقاليد في الجنوب وفي المناطق النائية في الشمال. وفي المقابل، حدثت تغيرات كبيرة في المناطق المتمدنة وفي المدن، حيث لا تشترك الدائرة الأوسع من الأقارب حاليا في مراسم الزفاف، ويقوم الأهل والأقارب المقربين بتغطية جميع التكاليف المرتبطة بزواج الابن أو الابنة، وبهذا فإن أسرة واحدة فقط هي التي تجهز الوجبات على شرف وسطاء الزواج، لذلك يعد هذا النوع من الضيوف من ضمن نظام الضيافة المنزلية الخاصة.

يعد الاجتماع الأول مع وسطاء الزواج مهما للغاية، ولذلك يقوم جميع أفراد الأسرة المضيفة بالتحضير لهذا الاجتماع بعناية كبيرة (تتخذ الاجتماعات التالية طابعا عاديا أكثر)، إذ يتوجب إعداد المائدة بطريقة أكثر دقة وعناية منها للضيوف الآخرين، والسمة الأساسية هي أن جميع وسطاء الزواج (يبلغ عددهم بين 5 و11 وسيطا) يجلسون في غرفة واحدة، وغالبا ما يجلس الرجال إلى يسار المخرج والنساء إلى يمينه، ويبين هذا استمرار الطريقة التقليدية في ترتيب جلوس الرجال والنساء في الحضارة المعاصرة، أما قائمة الطعام فتختلف عن الماضي بتنوعها، إذ إن كثيرا من الأطباق مقتبسة من مطابخ بلاد أخرى بما فيها المطبخ الأوغوري (Uigur)، والدنغاني (Dungan)، والسلوفيني (Slovenic)، والكوري (Korean). وينبغي الإشارة إلى أن الطبقين الثاني والثالث من الطعام يقدمان فقط

في الوجبات الاحتفالية، وهذه الأطباق لم تكن موجودة في الوجبات التقليدية في الماضي.

تقدم الأطباق المخصصة لوسطاء الزواج أولاً إلى الأشخاص الأكثر وجاهة – وهم الرجال والنساء الأكبر سنا، وتتألف المراسم من أربع مراحل، في الأولى يقدم الشاي والسلطات والمعجنات (Boorsok, kattama, oromo.. إلخ)، وعادة ما يتبعها نوع من الحساء (shorpo, lagman.. إلخ)، أما الطبق الرئيس، وهو اللحم، فيقدم في المرحلة الثالثة، وتتكون المرحلة الرابعة من الشاي أو مشروبات أخرى، وبهذا تتضمن هذه الأنواع من الوجبات عناصر جديدة بما فيها قائمة الطعام وعدد الأطباق، وخلال مثل هذه الوجبات تقدم كمية كبيرة من الكحول ويُشرب عدد كبير من الأنخاب خلافا للضيافة التقليدية التي لم تكن تتضمن مشروبات كحولية على الإطلاق.

العناصر الجديدة في الضيافة

دخلت أخيراً بعض المظاهر الجديدة للضيافة تشبه المظاهر، التي تمارس في أوروبا، وقد تطورت هذه الوجبات الاحتفالية العصرية من الحفلات التقليدية التي كانت تقام للرجال والنساء (sherne joro sap bashtan) (Simakov 1983: 180, 172; Snesarev 1963). ففي المجتمعات التقليدية كانت هذه التجمعات تقام وفقا لقواعد صارمة تتعلق بالجنس والعمر، لذلك لم تكن مشاركة الأسرة ممكنة، بينما تنظم حاليا مثل هذه التجمعات بمشاركة عدد محدود من الأسر (بين 8-10 أسر)، ومن بين قائمة الاحتفالات المذكورة سابقا يعد احتفال (sherne)أكثرها شعبية، ولا يزال يحتفل به حتى اليوم، وهو يظهر بأشكال متعددة، إلا أن أسلوب الاحتفال الخاص بالشباب هو الأكثر رواجا. وقد جرت المحافظة على القاعدة التقليدية الرئيسة الأكثر «ديموقراطية» في جميع الوجبات الاحتفالية، حيث لا يجري الالتزام بالفصل بين الجنسين، وتتيح قائمة الطعام تقديم جميع أنواع الأطباق والسلطات. الطبق الرئيس هو اللحم، كما هو الحال في أي وجبة أخرى، وتقديم اللحم يعني أن الوجبة قاربت على الانتهاء، أما المكون الإلزامي لاحتفال (sherne) المخصص للشباب فهو الكحول، وهكذا تُبقي مثل هذه التجمعات العصرية على بعض عناصر التقاليد، التي تتضمن بعض العوامل الإيجابية، إلا أن ظهور المشروبات الكحولية على قائمة الطعام يطرح مشكلة، فالكحول بشكل عام يؤثر سلبيا في تنظيم الوجبات على جميع المستويات، وكذلك في مجمل الثقافة الروحية للقرغيز.

أصبحت إقامة الوجبات الاحتفالية في الساحات والحدائق والشوارع شائعة في هذه الأيام، خصوصا بين متوسطي الأعمار والشباب، ومن بين الخصائص التي تميزها طبق (dastarkon) والوجبات الخفيفة والكحول، وهذا طقس جديد تشارك فيه النساء بالتساوي مع الرجال، وهناك عادة جديدة أخرى وهي شرب الأنخاب المخصصة للمناسبات أثناء

الوجبات، الذي أصبح ظاهرة شائعة منذ الربع الأخير من القرن العشرين، وقد اقتبس هذا العنصر في الضيافة القرغيزية من آداب التعامل عند الشعب القوقازي، حيث يرفع الضيف القوقازي كأسه ويعبر عن تمنياته لبطل المناسبة، ويذكر خصاله الحميدة ويورد وقائع من حياته تثبت هذه الخصال، إلا أن الأنخاب القرغيزية تختلف عن الأنخاب القوقازية، فهي غير متنوعة ولا تتضمن قصصا، ولهذا فإنها أقل تعبيرا وأقل إثارة للعواطف، وتتخذ الأنخاب القرغيزية طابع «التهنئة» الذي يشبه المباركة (bata).

تبين التفاصيل السابقة أن تقاليد الضيافة القرغيزية وطقوسها شهدت بعض التغيرات الأساسية، فقد أصبحت أغنى في محتواها، وأكثر تنوعا بسبب أنواع الأطباق المقتبسة، ويبين البحث وجود اختلافات في طقوس الضيافة بين الأسر من خلفيات اجتماعية مختلفة، وكذلك في الأماكن والمناطق المختلفة، إلا أن هذه الاختلافات تميل باتجاه الاندماج (أدى تعزيز الاحتكاك بين الأفراد والأسر إلى زيادة توافر جميع أنواع المنتجات.. إلخ) على جميع المستويات بدءا من الحياة اليومية وحتى مناسبات إحياء أي ذكرى.

دخلت الأطباق الجديدة، التي ابتكرت محليا أو جرى اقتباسها في الأنظمة الأفقية والعمودية للتغذية، وشكلت بهذا الخصوصية العرقية للطعام القرغيزي، فبعض الأطباق مثل طبق لاغمان (lagman)، على سبيل المثال، يُعَد بطريقة تتوافق مع المذاق المحلي، ولهذا فإن اللاغمان القرغيزي أقل كثافة، وفيه كمية أقل من الفلفل ولحم أكثر، وذلك عندما يقارن باللاغمان الدنغاني (Dungan)، كما تزاد كمية اللحم في جميع الأطباق المقتبسة، خصوصا في الوجبات الاحتفالية، ويبرز هذا أهمية اللحم في الحضارة القرغيزية المتعلقة بالضيافة. في بداية القرن التاسع عشر كانت بعض الأطباق مثل turaagan et (besh barmak) و(naryn)، تصنع أصلا من اللحم المفروم وبعض الحساء الشفاف، وبدءا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر أضيفت المعكرونة (kesme)، وفي بعض المناطق مثل (Toguz-Toro) كان يضاف فتات الخبز، لكن بشكل نادر، وحاليا تضاف المعكرونة والبصل (كما التوابل في الحساء الشفاف) إلى طبق (turgaan et) في الوجبات اليومية والاحتفالية، لكن هناك بعض المناطق في نارين وأوش وإسيكول، التي لا تزال تستخدم الوصفة «الكلاسيكية» للطبق، التي تتألف فقط من اللحم والحساء الشفاف.

من بين التفاصيل الجديدة في ممارسة عادات الضيافة تزايد استخدام الكحول كعنصر في الوجبات الاحتفالية، وذلك حسب المنطقة، ففي المناطق الشمالية تنتشر المشروبات الكحولية بشكل أوسع، حيث باتت صفة مميزة دائمة لمثل هذه المناسبات، أما في المناطق الجنوبية فتختلف مواقف الناس تجاه الدين، كما تتباين الخلفيات الأسرية والعرقية، وغالبا ما تعيش عدة أجيال تحت سقف واحد، وبشكل عام ينظر الجيل الأكبر سنا في هذه الأسر إلى الكحول بشكل سلبي. من ناحية ثانية، ينتشر الكحول في المناطق

الجنوبية أيضا، ويعادل الاستهلاك الفردي للكحول في هذه المناطق نسبة استهلاكه في المناطق الشمالية، وأحد أسباب ذلك تغير البنية الأسرية، التي تعود لأسباب اجتماعية - اقتصادية ناتجة عن اقتصاد السوق، فمعظم العاطلين عن العمل من الجنوب، وقد انتقل آلاف من الشباب إلى الدول المجاورة، التي ظهرت بعد تفكك الاتحاد السوفييتي مثل كازاخستان وأوزباكستان وروسيا.. إلخ، وذلك سعيا للبحث عن عمل وحياة أفضل، وبعد عودتهم إلى بلادهم أحضروا معهم بعض العادات الحسنة إضافة إلى «عيوب» الحضارات الأخرى ومارسوها في بيئتهم الخاصة.

وأخيرا، فيما يتعلق بالتسلية وموقعها ضمن طقوس الضيافة المعاصرة، أصبحت الألعاب التقليدية والتسالي ومسابقات الخيل، التي كانت تقام قديما، والتي كانت تنظم لتكريم الضيوف، جزءا من الماضي في معظم الأماكن، وذلك لأنها أحداث مكلفة، إلا أن بعض الأسر الغنية ورجال الأعمال يمكنهم تحمل نفقات تقديم مثل هذه التسالي ولا يزالون يدرجونها في برنامج المناسبات العائلية.

العولمة والضيافة القرغيزية المعاصرة

كان للعولمة تأثير كبير في طقوس الضيافة بالنسبة لشباب اليوم، وذلك في كل من المدن والقرى، ففي حين انتقلت أهمية الضيافة إلى الأجيال الأصغر سنا إلا أن نظام الوجبات الاحتفالية للشباب يختلف بشكل كبير عن نظام وجبات كبار السن، ففي وجبات الشباب تكون البرامج الترفيهية هي السمة الغالبة، فهناك رقص وألعاب وغناء وجميعها لها طابع عصري، وليس هناك اهتمام كبير بنوعية الأطباق والطقوس المرتبطة بها، ويظهر في هذه الوجبات تأثير العولمة في ثقافة الشباب بشكل واضح.

ظهرت خلال العشر سنوات أو الخمس عشرة سنة الماضية ثقافة فرعية جديدة عند الشباب (بين عمر 17 و24 سنة) تعتمد على الثقافة الجماعية المعاصرة، فإلى جانب التجربة الشخصية أصبحت المصادر الأساسية التي تقدم المعرفة الآن تشمل الاتصالات وتقنيات المعلومات مثل التلفاز والوسائل السمعية - البصرية والإنترنت.. إلخ. ونتيجة الانخراط في مجتمع منفتح وديموقراطي توافرت لدى الشباب فرصة الاطلاع على أنماط مختلفة من الحياة في دول أخرى، إضافة إلى ذلك يدرس كثير من الشباب القرغيزي في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية والصين.. إلخ ويعملون فيها، ويتزوج بعضهم أفرادا من جنسيات أخرى[4]، وعندما يعودون إلى وطنهم يُدخلون إلى نظام الضيافة القرغيزية بعض عناصر الضيافة، التي راقت لهم عندما كانوا يعيشون في الخارج، ومثال على ذلك ما يسمى بالمائدة السويسرية للخدمة الذاتية التي اقتبست من أوروبا.

---

(4) حسب إحصاءات غير رسمية فإن أكثر من 570 ألف قرغيزي يعيشون ويعملون في الخارج معظمهم من الشباب ومتوسطي الأعمار.

مع حلول القرن الحادي والعشرين أصبح الاحتفال بالمناسبات العائلية في المقاهي والمطاعم بوجود مغنين عادة شعبية منتشرة جدا، وكان لهذا الابتكار، الذي امتد إلى القرى أيضا، تأثير كبير على الضيافة القرغيزية، ومن بين نتائجه أن تقاليد الضيافة بدأت تفقد جوهرها الوطني، وكان لهذا بعض الآثار السلبية في الثقافة السلوكية القرغيزية ككل، إلا أن هذا الموضوع يحتاج إلى بحث آخر.

لا بد من التنويه إلى العادات الحديثة في تبادل الهدايا، فقد عاد عنصر الضيافة هذا إلى الظهور مجددا، ويجري تبادل الهدايا خلال جميع المناسبات والزيارات العائلية. وحسب طبيعة المناسبة والوضع المادي للأسرة تقدم الهدايا على شكل بذلات أو ألبسة وقمصان وبعض الملابس التقليدية الوطنية (chapan, kementai, ichik) وقبعات (kalpak, tebetei, elechek, topu) وقطع قماش (ليس أقل من مترين أو ثلاثة) وأعمال فنية محلية، كما يتوقع تقديم هدايا في مناسبات مثل الزواج وبناء منزل وشراء سيارة واستئجار شقة والاحتفال بيوبيل ما.. إلخ، وعادة ما يقدّم للضيوف الغرباء هدايا ذات طابع محلي وطني (kalpak, chapan) وتذكارات وكتب حول قرغزستان.

تعكس الضيافة القرغيزية اليوم بشكل عام السلوكيات العرقية - الحضارية للجمهورية الحديثة مع التفاعل بين الابتكارات والتقاليد، التي تشكل مضمونها الأساسي وطابعها المميز، وعلى الرغم من إدماج تقاليد بلاد أخرى بالتقاليد المحلية، وهذا حصل أخيراً، فإن الضيافة القرغيزية حافظت على خصوصيتها العرقية وعلى هويتها.

لا بد من ذكر عامل أخير للضيافة القرغيزية يتعلق بإعادة الهيكلية السياسية لهذا البلد، فمنذ تفكك الاتحاد السوفييتي في العام 1991، وتأسيس قرغستان كجمهورية برلمانية، استخدمت الضيافة خلال الحملات الانتخابية كوسيلة فعالة للتأثير في الناس. وهناك ممارسة شائعة في الثقافة السياسية القرغيزية الحالية وهي أن يوزع المرشحون على الناس منتجات وطعام وهدايا (Kochkunov 2004)، وأصبحت التعاملات السرية مع المتنفذين في القرية، ومع الزعماء والعشائر وأبرز قادة المناطق، تشكل عاملا قويا في نتائج الانتخابات، خصوصا في القرى. وقد أدى فشل الأجهزة الحكومية في الإشراف على الانتخابات وممارسة الرقابة إلى انتشار الفساد، الذي لم يقتصر على المجال السياسي، بل شمل النظامين العسكري والقضائي. وفي الواقع تتطور الثقافة السياسية دون أي ضابط أو نظام، وقد كان هذا أحد أسباب الأزمة التي حصلت في مارس 2004 (ثورة التوليب Tulip Revolution) عندما هرب الرئيس أسكار أكاييف مع أسرته من الجمهورية.

على الرغم من هذه العثرات نأمل أن يستمر التطور السياسي الديموقراطي بطريقة حضارية، وأن يُحافظ على تقاليد الضيافة القرغيزية، التي يعود تاريخها إلى ألف سنة كجزء حيوي من حضارة هذا البلد في الحاضر والمستقبل.

المراجع

Abramzon, S.M. (1990), Kirgizy i ih etnogeneticheskie i istorico – culturnye svyazi (Frunze).

Aitbaev, M.t. (1963), Pisha kyrgyzov XIX i nachala XX vekov «Izvestiya Akademi nauk kirgizskoi SSR', Seriya obsshestvennyh nauk, T.V. vyp. 1 (Frunze).

Akmataliev, A. (1993), Baba salty, ene adebi: Eldik salt (Bishkek).

Akmoldoeva, S.B. (1996), Drevnekyrgyzskanya model mira (Bishkek).

Antipina, K.I. (1962), Osobennosti materialnoi kultury i prikladnago iskusstva ujnyh kyrgizov (Frunze).

Baskakov, N.A. (1973), «Dusha v drevnih veravaniyah turkov Altaya', Sovetskaya ethnografia, no.5.

Bayalieva, T.J. (1972), Do islamskie verovaniya i ih perejitki u kirgizov (Frunze).

Gedin, S. (1899), V serdtse Azii. Pamir, Bostochnyi Turkestan. Puteshestvie Svena Gedina v 1893-1897, T. 1 (St Petersburg).

Grodekov, N. I. (1889), Kirgizy i kara kirgizy Syr – darinskoi oblasti. T1 Uridicheskii byt (Tashkent).

Japanov, A. (1999), Kar jilikke baylanyshakn yrymdar [Materials of Scientific, Practical Conference Devoted to Nooruz Holiday] (Bishkek).

——— (2003, Kyrgyz tilinin tamak ash leksikasy (Bishkek).

Kochkunov, A. S. (1988), Transformachiya semeino-rodstvennoi gruppy i kirfizov (80 gody XXv). Tszisy dokladov i vystuplenii na vsesouznoi turkologicheskoi konferentsii turkologicheskii sbornik (Frunze).

——— (2001), Obychai i obriady materialnaya kultura. Entsklopedia «Kirgiztan» (Bishkek).

——— (2003a), «traditsionnaya pisha Kyrgyzov (nekotorye voprosy tipoligii)», Nauchnyi jurnal Vostochnogo Unuversiteta im.M.Kashgari-Barskani: Bilim jana Tarbiya, vol. 1: 53-59.

——— (2003b), «traditsionnaya pisha Kyrgyzov (nekotorye voprosy tipologii)», part 2, Nauchynyi jurnal Vostochnogo Universiteta im.M.kashgari-Barskani: Bilim jana Tarbiya, vol. 2: 7-14.

——— (2004), Nazad v proshloe. Gaz. Slovo Kyrgyzstana. 10 dekabrya (Bishkek).

Markov, E. P. (1893), Fergana. Ruskii vestnik T. 228, 1893, sentyabr (St Petersburg).

Masson, V. M. (2001), Os hi Ujnyi Kyrgyzstan: Istoricheskie sudby//Tsentralnaya Azia i Kultura mira, vol. 1-2 (Bishkek).

Pershits A. I. and Traide, D. (1986), Svod etnograficheskih ponyatii i terminov. Sotsialno-ekonomicheskie otnosheniya u socionormativnaya kultur (Moscow).

Reshat, G. (2004) Karakhandar mamleketinin biylik tuzulushu (Bishkek).

Simakov, G. N. (1983), Obshestvennye funktsii kirgizskih naradnyh razlechenii v kontse 19-nachale 20 v. (Leningrad).

Snesarev, G. P. (1963), Traditsii mujskih souzov v yeo pozdneishem variante u naradov srednei Azii//Materiahly horezmskoi ekspeditsii, byp. 7 (Moscow).

Urmanbetova, J. K. (1997), Kultura Kyrgyzov v proekysii filosofii istorii (Bishkek).

Tageev, B. L. (Rustam Bek) (1904), V Zaoblachnoi strane. Ocherki i rasskazy is jizni v Fergane in a Pamrie i vospominania uchastnika o pamirskih pohodah c 1892-1895 s illustrssuami (St. Petersburg).

Valihanov, C. C. (1985a), Dnevnik poezdki na Issyk – Kul. 1956 Sobranie sochinenii, T. 1 (Alma-Ata).

——— (1985 b), Ocherki Djungarii. Sobranie sochinenii, T.3 (Alma-Ata).

Weinstein, O. L. (1958), Innostrannye puteshestvenniki o Kirgizii 60-70. XIX vcka «Uchenye zapiski istoricheskogo facultata kirgizskogo gosudarstvennogo universiteta», Vypusk 5 (Frunze).

منظورات إثنوغرافية حول التفريق بين الشامان وغيرهم من الوسطاء الطقوسيين *



المؤلف: هومايون سيدكي**
ترجمة: د.إيهاب عبد الرحيم علي***

لقد أسرت الشامانية [1] ألباب الباحثين الغربيين منذ القرن السابع عشر. وتتسم الأدبيات المنشورة حول هذا الموضوع بتنوعها وضخامتها؛ لكن هناك العديد من المشكلات المستعصية التي تكتنف حقل «الدراسات الشامانية»، ومن بين هذه المشكلات الاختلاف حول طبيعة هذه الظاهرة قيد البحث. وقد دفع ذلك بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى الاستنتاج بأنه لا وجود لمعايير موثوق بها من أجل «تشخيص» الشامانية من المنظور العابر للثقافات.

---

* Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors , Asian Ethnology , Vol 69 , no 2 2010 , p.213 - 240.

** Sidky,H.ProfessorattheDepartmentofAnthropology,MiamiUniversity(Ohio). Email:sidkyh@muohio.edu

*** د.إيهاب عبدالرحيم علي: طبيب ومحرر ومترجم مصري يعمل ويقيم في كندا. أستاذ الترجمة العلمية بالمعهد العربي العالي للترجمة بالجزائر، ومترجم معتمد بالجمعية الكندية للمترجمين وعضو لجنة اللغات الأجنبية بنفس الجمعية. له 12 كتابا مترجما، بالإضافة إلى تسعة معاجم، وعشرات المقالات، كما قام بمراجعة أكثر من 50 كتابا.

1 الشامانية: Shamanism - المترجم.

واعتمادا على البيانات الإثنوغرافية حول التقاليد الشامانية المزدهرة والديناميكية في نيبال، تبحث هذه الدراسة في أسباب وجود مشكلات تبدو مستعصية على الحل في هذا المجال البحثي؛ وتوضح كيف أنه - من خلال التمحيص الإثنوغرافي والتحليل الأثنولوجي داخل الثقافات وبينها - من الممكن وضع معايير يمكن الاعتماد عليها لتفريق الشامان عن الأنواع الأخرى من الوسطاء الطقوسيين (ritual intercessors).

وقد استقطبت الشامانية اهتماما كبيرا من الباحثين الغربيين في مختلف المجالات منذ القرن السابع عشر على الأقل[2]. وكما أشار إليه المؤرخ رونالد هوتون[3]، فقد تم توثيق الشامانية للمرة الأولى في سيبيريا كممارسة ترتكز على شخص يمكنه التواصل مع الكائنات الخارقة (paranormal beings) واستخدام قدرات تلك الكائنات لصالح زبائنه.

وقد افتُتن الجمهور الغربي وتحيّر على حد سواء من هذه الظاهرة غير العادية، وغير المألوفة، والغريبة على ما يبدو[4].

وعلى الرغم من أن هناك مجموعة واسعة من المؤلفات حول الشامانات والشامانية، إلا أن هناك العديد من المشكلات المستعصية التي يعاني منها حقل «دراسات الشامانية»، ومن بينها الخلاف حول طبيعة الظاهرة قيد البحث. وبعبارة أخرى، «ما الشامانية على وجه التحديد؟»، ولهذا السبب، أكّد بعض علماء الأنثروبولوجيا أن الشامانية هي فئة «لا طعم لها»[5]، أو «قطعة أثرية من التاريخ الأنثروبولوجي، إضافة إلى كونها وهماً»[6]. وقد ذكر آخرون، على نحو قاطع، أنه «ليست هناك أي معايير موثوقة لتشخيص الشامانية من الناحية عبر الثقافية»[7]. وتدل هذه التعليقات على الطبيعة الإشكالية والمثيرة للجدل للخطاب العلمي المتعلق بالشامانية.

وقد تأثرت المناقشات الراهنة حول الشامانات والشامانية على نحو عميق بالباحث ميرسيا إليادي (Eliade)، وهو مؤرخ للأديان لا يزال يُنظر إليه من قبل العديد من الكتاب، على الرغم من الانتقادات العديدة لأعماله[8]، باعتباره الحُجة الأهم في هذا المجال. وفي الواقع، وكما أشار إليه كيهو[9]، فإن «إليادي.. قد تم الاستشهاد بمؤلفاته في المئات من الدراسات المتعلقة «بالشامانية»[10]».

---

2 انظر: Flaherty 1992: Narby and Huxley 2001
3 Ronald Hutton (2001 , vii)
4 Hutton 2001 , vii
5 Geertz 1966 , 39: Spencer 1968 , 396
6 Holmberg 1983 , 41: 1984 , 697: 1989 , 144–45
7 Klein et al. , 2002: Klein and Stansfield-Mazzi 2004: Klein et al. , 2005
8 Francfort et al. , 2001: Kehoe 1997 and 2000
9 Kehoe (2000 , 41)
10 Hulkrantz 1991 , 9: Knecht 2003 , 2: Siikala 1992a , 22–25: Winkelman 2000 , 71–75: 2002 , 1873

وعن طريق التعامل مع أعمال المتخصصين في الدراسات السحرية - الدينية في سيبيريا باعتبارها أمثلة حقيقية على الشامانية، عرض إليادي[11] نتائج أبحاثه في كتابه المعنون «الشامانية: تقنيات قديمة للنشوة *[12]» . نظر إليادي[13] إلى الشامانية باعتبارها «التعبير المطلق عن شعور بشري فطري وخالد بالتدين المرتكز على غيبة النشوة (ecstatic trance) أو باعتباره «تقنية قديمة للنشوة»، وبالإضافة إلى ذلك، فقد استنتج أن أصول الشامانية تعود بجذورها إلى ثقافات الصيد وجمع الثمار، التي انتشرت في أوائل العصر الحجري القديم (قبل 30,000-25,000 سنة خلت).

كان إليادي على يقين من أن سيبيريا، التي كانت تقع خارج حدود «الحضارة»، وبالتالي كانت آمنة من تعديات العالم الخارجي، كانت بمنزلة المكان البعيد، الذي نجا فيه المعقّد الديني البشري القديم، الذي كان واسع الانتشار يوما، حتى وصل إلى الأزمنة التاريخية[14].

ومن وجهة نظر إليادي، كان الشاماني خبيراً ماهراً، يمكنه، بينما هو في حالة «النشوة»، أن يصعد إلى السماء (في رحلة روحية) وأن ينزل إلى العالم السفلي؛ ومن ثم فقد اكتسب سلطاته السحرية على الكائنات الخارقة، والقدرة على شفاء المرضى، وكيفية العمل «كقائد للأرواح بعد الممات» (psychopomp) (الذي يوجّه أرواح الموتى إلى مستقرها النهائي).

كان السفر داخل كون متعدد المستويات، والتواصل مع كائن سماوي علوي، وفقا لإليادي[15]، بمنزلة «الأيديولوجية الأصلية المستبطنة للشامانية.» وفي فترة لاحقة، انهار هذا المعقّد الديني عندما طوّر الناس فكرة وجود آلهة متعددة، أدنى مرتبة، والتي وصلت إلى مرحلة تلبّس البشر[16]، وبالتالي، من منظور إليادي، فقد كانت رحلة الشامان الروحية المنتشية وتواصله مع كائن علوي تمثل الملامح المحددة، التي لا غنى عنها للشامانية الأصلية. وفي المقابل، فإن المتخصصين السحريين - الدينيين الذين يجسدون الأرواح وينطقون باسمها، ويشفون المرضى، ليسوا شامانات حقيقيين، كما يستطرد إليادي. وعلى حد تعبيره:

.. إن العلاقات المألوفة مع «الأرواح» التي تؤدي إلى «تجسيدها»، أو إلى «تلبّس» الشامان «بالأرواح»، تُعد بدعاً مُستحدثة، ومعظمها حديث العهد، يمكن عزوها إلى التغيّر العام في المعقّد الديني[17].

---

11 Eliade (1961, 155; 1964, 227–28).

* نشر الكتاب أصلا باللغة الفرنسية (Eliade 1951) تحت عنوان:
Le chamanisme et les techiniques archaïques de l'extase.

12 Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy (1964).
13 Eliade (1964, xv, 41, 502–504).
14 Eliade 1964, xv, xix, 2, 500, 502–504.
15 Eliade (1964, 507).
16 Eliade 1964, 505–506.
17 Eliade 1964, 506.



شكل (1) أحد الجاكري jhākri في زيه الطقوسي الكامل

وعلى أي حال، فإن المشكلة هنا تكمن في أن إليادي لم يذكر أي أدلة مقنعة تدعم تأكيده بأن التلبّس بالأرواح يُعد تطورا تاريخيا حديثاً، وأنه يمثل انحطاطا للشامانية البِكْر القديمة التي تعتمد على الأسفار الروحية والتواصل مع ثمة كائن علوي.

ثمة منظور معاكس تماما حول هذا الموضوع، والذي يطرحه إيوان لويس (Lewis)، وهو باحث أنثروبولوجي متخصص في الشؤون الأفريقية[18]، والذي يرى أن التلبّس بالأرواح والسيطرة عليها هو الجوهر الحقيقي للشامانية.

ويرى لويس[19] أن الشامانية هي «دين للنشوة»، وينظر إلى الشامان باعتباره نبياً مُلهماً، ومُعالجاً، و«شخصية دينية كاريزمية تمتلك القدرة على التحكم في الأرواح، عادة من خلال تجسيدها».

أدى الانفصام بين الرحلة الروحية/ التلبّس بالأرواح إلى خلق العديد من المآزق النظرية التي حيّرت الأنثروبولوجيين والباحثين في المجالات الأخرى طوال عقود.

نيبال والشامانية النيبالية: لمحة موجزة

نيبال (Nepal) هي دولة غير ساحلية صغيرة تقع في جنوب آسيا وتحتضنها جبال الهيمالايا*، وتحدها الهند من الجنوب والشرق والغرب، والتبت (الصين) من ناحية الشمال.

وقد ساهمت قرون من هجرات مجموعات سكانية مختلفة من الهند والتبت في تشكيل الفسيفساء الديموغرافية والثقافية المعقدة للبلاد؛ إذ إن نيبال هي موطن لشعب

18 Lewis (1971, 55; 2003, 34).

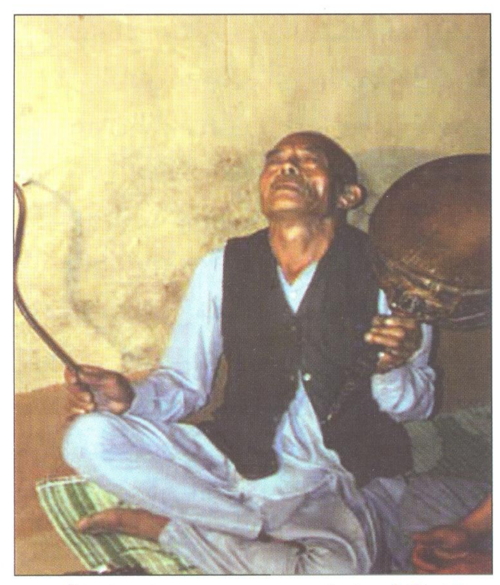
19 Lewis (1984, 9)

* هذه اللمحة العامة مستقاة جزئيا من المرجعين Sidky 2010 وSidky et al. 2000.

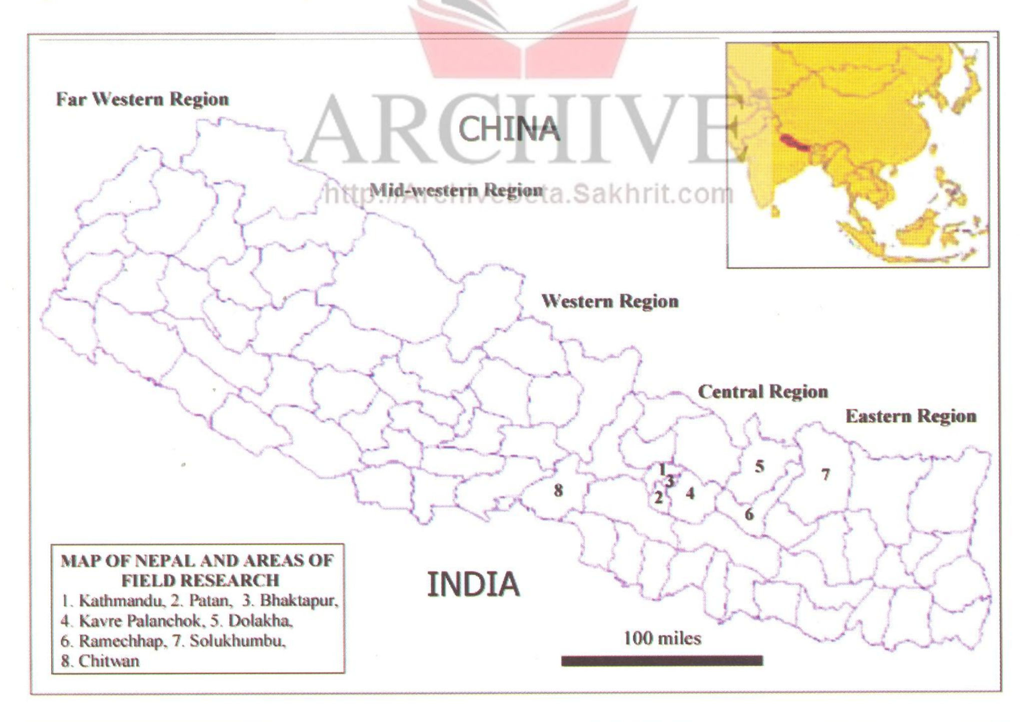
قوامه نحو 25 مليونا من البشر المتباينين ثقافيا ولغويا[20]. ويعيش غالبية النيباليين على الزراعة وتربية الحيوان، أو الرعوية الزراعية (agropastoralism).

تاريخيا، تم توحيد البلاد إلى نظام سياسي على مستوى حالة يخضع لحكم ملكي خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حيث ظلت كاتماندو (Kathmandu) مركزا للسلطة السياسية[21].

بيد أن النظام الملكي سقط في العام 2007، حيث تم تأسيس جمهورية اتحادية ديموقراطية بعد حرب أهلية طويلة ودموية[22].



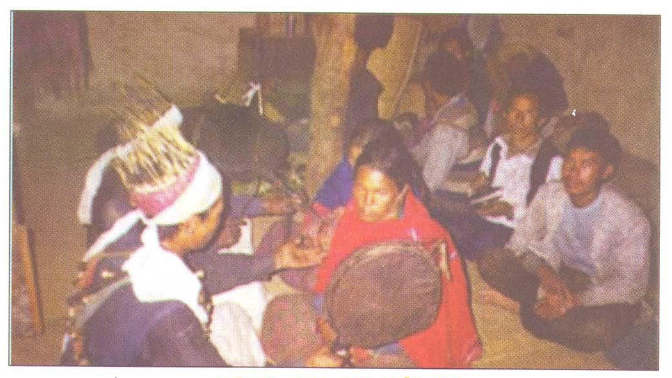
شكل (2) أحد الجاكري يقوم بتوجيه روحه إلى عالم الأرواح



20 Rose and Scholz 1980: Central Bureau of Statistics 2002 .

21 Chauhan 1989: Rose and Fisher 1970 .

22 Hutt 2004: Riaz and Basu 2007 .



شكل (3) احتفال علاجي للجاكري

ونيبال هي الحالة الوحيدة في العالم، التي أعلنت الهندوسية دينا رسمياً لها؛ حيث يدين ما يقرب من 80 في المئة من السكان بالهندوسية وعشرة في المئة بالبوذية التبتية، أما العشرة في المئة المتبقية فتشمل المسلمين، والمسيحيين، وجماعات تلتزم المعتقدات والممارسات الدينية الأصلية، على الرغم من أنها تتأثر بشدة بالديانتين الهندوسية والبوذية [23].

وتتميز نيبال بتقليد شاماني مزدهر يتسم بثرائه وديناميكيته، وخلال أبحاثي الميدانية، قمت بتجميع لقطات فيديو للعديد من الاحتفالات العلاجية والأنشطة الطقوسية الأخرى، التي تستغرق ليالي بأكملها، فضلا عن إجراء مقابلات مع الشامانات، الذين ينتمون إلى مجموعات إثنية - لغوية وطبقات هندوسية مختلفة؛ والتي تشمل الشيتري (Chhetri)، والغورونغ (Gurung)، والجيريل (Jirel)، والراي (Rāi)، وشامانات الشيربا (Sherpa shamans) في غرب، ووسط، وشرق نيبال (انظر الخريطة). ولأغراض المقارنة، فباتباع مقاربة ماسكارينك [24]، قمت أيضا بجمع بيانات عن الأنواع الأخرى من الوسطاء الطقوسيين، مثل الضامي (dhāmi) (الوسيط) والماتا (mātā) (الربة الأم) [25]، وأثناء تحليل هذه المواد، بات من الواضح أن البيانات الإثنوغرافية النيبالية قد تقدم حلا للمستنقع المفاهيمي، الذي يكتنف الدراسات الشامانية، دون الحاجة إلى نبذ الشامانية كمفهوم تحليلي يستعصي على الحل، أو اعتبارها ضربا من الوهم.

إن المصطلح النيبالي للشامان هو الجاكري (jhākri)، ولكونهم في الغالب من الذكور، يعمل هؤلاء الأفراد كممارسين بدوام جزئي (الشكل 1)، وتتسم دعوتهم إلى الانخراط في المهنة كونها غير اختيارية، وتستلزم وجود أزمة تحويلية مروعة لقبول عضوية الفرد الجديد [26]. يعمل هؤلاء الوسطاء الطقوسيون كمعالجين، أو ككهنة في الاحتفالات المتعلقة بدورة الحياة، والطقوس العشائرية، والطقوس الجنائزية، ويعملون كذلك كوسطاء بين البشر، والأرواح الحيوانية، وإله الصيد [27].

23 Bista 1987; Lawoti 2005.
24 Maskarinec (1989; 1995, 97–113).
25 Sidky 2008, 25–40, 96–97.
26 Sidky 2008, 57–78.
27 Messerschmidt 1976; Nicoletti 2004; Riboli 2000, 1, 25, 178–90.



شكل (4) أحد الجاكري يجسّد الأرواح

كان عالم الأنثروبولوجيا ألكسندر ماكدونالد[28] من الرواد في دراسة الشامانية النيبالية، ووصف الجاكري باعتباره «مترجماً للعالم»، فالجاكري، على حد تعبيره.. هو الشخص الذي يقع في غَيْبَة (trance)، تقوم خلالها الأصوات بالتحدث من خلال شخصه، وبالتالي تمكنه من تشخيص الأمراض وعلاجها في بعض الأحيان، وتقديم المشورة بخصوص المستقبل، وتفسير الأحداث الحالية من حيث علاقتها بالماضي، ولذلك فهو وسيط متميز بين الأرواح (التي تسبب الأمراض وتشفيها)، والبشر؛ وبين الماضي، والحاضر، والمستقبل؛ وبين الحياة والموت، والأهم من ذلك، بين الفرد وبين ثمة أساطير اجتماعية بعينها[29].

تشبه الشامانية في نيبال، من نواح كثيرة، مثيلاتها في سيبيريا وكذلك الأنماط الشائعة من هذه الممارسة في شمال ووسط آسيا[30]، ووفقا لنتائج أبحاثي، فإن الشامانية النيبالية تشمل كل العناصر المحدّدة التي يربطها إليادي وأتباعه بالشامانية «الأصلية»، والتي يرون أنها تقتصر على مجتمعات الصيادين-جامعي الثمار[31]. وتشمل هذه العناصر الرحلات الروحية، وموضوعات (موتيفات motifs) الموت وتجدد الروح، والتحولات الحيوانية، والاتصال بالأرواح الحيوانية، والتواصل مع كبار الآلهة، والسحر المتعلق بالصيد.

وعلى أي حال، فعلى الرغم من أن العناصر المذكورة أعلاه موجودة في الشامانية النيبالية، فإن التلبّس بالأرواح (spirit possession) يُعد من الملامح البارزة لهذا التقليد[32]، ولذلك لم أتمكن من التوفيق بين نتائج أبحاثي الإثنوغرافية ونموذج الرحلات الروحية الذي طرحه إليادي، ولا بين منظور تجسيد الأرواح الذي وضعه لويس.

وقد حاول باحثون يعملون في أماكن أخرى تناول الانقسام بين الرحلات الروحية/ تلبّس الأرواح، وعلى سبيل المثال، فإن خبيرة الشامانية السيبيرية آنا لينا سيكالا[33]، التي ترى أن التواصل مع عالم الخوارق هو العنصر الرئيس للشامانية، تتعامل التلبّس بالأرواح والرحلات

---

28 Macdonald (1975 and 1976).
29 Macdonald 1976, 310.
30 Hitchcock and Jones 1976; H.fer 1994, 18; Riboli 2000, 56-57; Watters 1975.
31 Winkelman 2000, 71-75; 2002, 1873.
32 Sidky 2008, 59, 61; 2010; Sidky et al., 2000.
33 Siikala (1992a, 21; 1992b).

الروحية على حد سواء كمجرد «بدائل تصف التواصل بين الشامان والعالم الآخر.»

وعلى أي حال، فباعتماد رؤية سيكالا، فإن أي شخص تقريبا؛ من ممارسي طقوس السيبيريين، الذين وصفهم رحّالة القرن السابع عشر إلى ممارسي الوقت الحاضر من العرافين (clairvoyants)، والمتخاطرين (telepathists)، والمحرّكين النفسيين (psychokinetics)، ومستقطبي الأرواح (spirit channelers)، والجراحين النفسيين، والمنجمين* (astrologers)، وأحبار العصر الجديد (New Age savants)، ومن على شاكلتهم، يمكن أن يصنّفوا على أنهم شامانات، وبالتالي، فإن استخدام هذه المقاربة يؤدي إلى الخلط دون داع بين ممارسي الطقوس المتميزين.

من جانبهم، فإن أتباع إلیادي، الذين تبنوا تفريقه بين الرحلات الروحية/ تلبّس الأرواح باعتباره معيارهم الرئيس للتفريق بين الشامانات وغيرهم من المتخصصين السحريين-الدينيين الآخرين(34). وعلى سبيل المثال، فإن عالم الأنثروبولوجيا ديفيد غيلنر(35) يفسر الشامانات النيباليين باعتبارهم متخصصين سحريين - دينيين «يذهبون» إلى الآلهة (بمعنى قيامهم برحلات روحية)، ويربط بينهم وبين «التقاليد الشامانية في جبال الهيمالايا وآسيا الوسطى». ويقارن غيلنر بين الشامانات والوسطاء، أي الممارسين الذين يجسدون الآلهة، وأرواح الأجداد، والأشباح التي «تأتي» إليهم، وهو ما يعزوه لثمة تقليد للوسطاء الروحيين في جنوبي آسيا(36).

وتعليقا على هذا الموضوع، لاحظ الأنثروبولوجي جان- لويك لو كيليك(37) أن:

الشامانية وتلبّس «الأرواح» يقعان على طرفي سلسلة متصلة، «مضيفا أن»، الشامان ليس أداة لدى الأرواح، لكنه سيدها.. فهو الآخذ وليس المأخوذ، وهو مروّض الأرواح وليس مطية للآلهة. ويؤكد لو كيليك على نقطة أن الشامان، باعتباره سيد الأرواح، «قادر على سرد تفاصيل أسفاره، على عكس ما يحدث في حالة من تتلبّسه الأرواح، الذي تستحوذ الأرواح على شخصيته»(38).

كما أشرت إليه أعلاه، فإن هذه الأوصاف تتعارض مع النمط الإثنوغرافي السائد في نيبال، حيث لا يقوم الشامان برحلات روحية إلى عالم الأرواح فحسب (الشكل 2)، لكنه يجسد أيضا العديد من الكائنات الروحانية خلال الاحتفال نفسه(39).

---

* هذه الفئات التصنيفية مستقاة من المرجع، (Lett 1997, 111).

34 Gombrich 1988, 36-37; Hamayon 1990, 32; 1995, 416; Heinze 1991, 15; Heusch 1965; Le Quellec 2001, 148; Rouget 1985, 20; Winkelman 2000, 88.

35 Gellner (1994, 29-30).

36 Gellner 1994, 29-30.

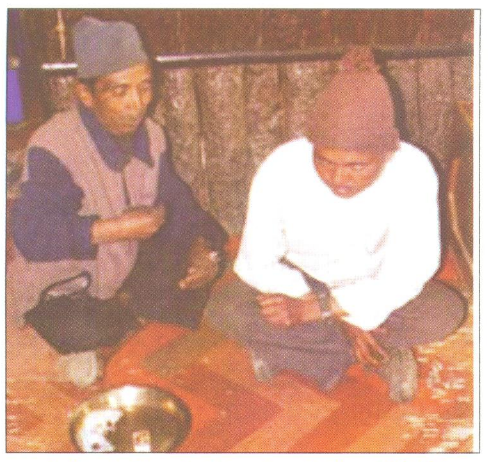
37 Le Quellec 2001, 148.

38 Le Quellec 2001, 148.

39 Sidky 2008, 89-114.



شكل (5) أحد الجاكري يرتدي زيه الطقوسي الخاص، وكذلك غطاء الرأس، وحزام الكتف المزوّد بالأجراس





شكل (6) أحد الضامي يقوم بتبخير أحد المرضى بالبخور

وبالإضافة إلى ذلك، فإن مثنوية إليادي تمثل أيضا مشكلة يصعب البت فيها لأن الشامانية في سيبيريا لا تستبعد التلبّس بالأرواح، فعلى سبيل المثال، وكما ذكر الباحث الإثنوغرافي الروسي المعروف سيرجي شيروكوغوروف[40] فإن التلبّس بالأرواح كان سمة أساسية من الشامانية لدى شعب التونغوس (Tungus):

يشير مصطلح «شامان» إلى الأشخاص من كلا الجنسين، الذين يسيطرون على الأرواح، والذين يمكنهم بملء إرادتهم إدخال هذه الأرواح إلى أجسادهم واستخدام سلطتهم على الأرواح لتنفيذ مصالحهم الخاصة، خصوصاً مساعدة الأشخاص الآخرين، الذين يعانون من الأرواح[41].

وبالمثل، فإن الباحث الإثنوغرافي الروسي الشهير فالديمار جوكيلسون[42] سجل بوضوح الوجود المتزامن لكل من «شامانية الرحلات الروحية» و«شامانية التلبّس بالأرواح» في سيبيريا[43]. يشير هذا إلى أن البيانات الواردة من سيبيريا تتفق إلى حد كبير مع صورة الإثنوغرافية في نيبال[44].

وخلال الطقوس العلاجية التي تستغرق 15-20 ساعة، أو أكثر، يستحضر الجاكري ويجسّد كائنات روحانية من مختلف الطبقات (الشكل 3).

---

40 Shirokogoroff (1923; 1924; 1935).

41 Shirokogoroff 1935, 269, italics in original.

42 Jochelson (1908, 49-52; 1926, 196-99).

43 Kehoe 2000, 7-13; Reinhard 1976, 15.

44 Maskarinec 1995; Sidky 2008, 28, 117.

وبين الشامانات النيباليين، تتميز أحداث التلبّس بالأرواح بالارتعاش، والتواثُب، والارتجاف. وعن طريق القرع على طبلته ذات الوجهين* يقفز الجاكري على ارتفاع ست أو سبع بوصات عن الأرض، بعد أن كان جالساً في وضع القرفصاء (الشكل 4). وبعد أن يتصبب عرقا ويلهث، يمتص جسده الآلهة والكائنات الخارقة الأخرى، التي تم استحضارها، ويكبح جماحها بقوة، ومن ثم يخضعها لسيطرته، وبمجرد أن يفعل ذلك، يزول ارتجافه.

من جانبه، فإن عالم الإثنولوجيا أندراس هوفر[45] مُحق في ملاحظة أن الجاكري ليس «أداة تتحكم فيها الأرواح» أو مجرد وعاء سلبي مضطر إلى «تحمّل» قوة الآلهة، والأشباح، والأرواح، بل إنه يسيطر عليها لتنفيذ أغراضه.

مشكلات وأخطاء الخطاب الحالي حول الشامانية

لم يكن إليادي باحثا ميدانياً[46]، وقد اعتمد بشكل شبه كامل على مصادر ثانوية، وبالإضافة إلى ذلك، فلم يستخدم أي معايير تقييمية منهجية يمكنه من خلالها تقييم دقة وموثوقية المصادر التي استخدمها[47]. كانت معظم مصادره عن الشامانية السيبيرية سطحية، دوّنها مراقبون غير مدربين خلال إقامة ميدانية قصيرة، وفي كثير من الحالات كانت المعلومات التي قدموها تفتقر إلى السياق[48].

وعلى الرغم من أن عدم اهتمامه بجودة بياناته والقضايا المنهجية المرتبطة بها، استمر إليادي[49] في صياغة رؤيته للشامانات باعتبارهم أبطالا صوفيين في مجتمعاتهم يقومون برحلات روحية.

ونظرا للعيوب المتأصلة في مقاربة إليادي، كانت رؤيته للشامانية مصدرا لما لا يُعد ولا يُحصى من المناقشات غير المحسومة، والخلافات.

وفي هذا السياق، تلخص ملاحظة هولكرإنتز[50] حالة اللبّس، التي اعترت هذا المجال في أواخر ثمانينيات القرن العشرين:

«هناك» قدر من الفوضى في فهم ماهية الشامانية: فمعظم الكتاب الذين تناولوا الموضوع لم يقدم أي تعريفات.. أما من قاموا بتعريف الموضوع فكانت بينهم اختلافات واسعة النطاق.

---

* يستخدم الجاكري في الجزء الغربي من نيبال طبولا ذات جانب واحد، والتي تشبه تلك المستخدمة في سيبيريا.

45 Hoefer (1974, 171).
46 Eliade (1964, 500).
47 Park 1965, 1306: Saliba 1976, 116-18.
48 Di.szegi 1960, 10: Gennep 2001, 51-52: Hutton 2001, 43-44, 151-56: Siikala 1992a, 17.
49 Eliade (1964, xix, 500).
50 Hulkrantz (1989, 44).

وقد ميزت الظروف نفسها الأدبيات التي تناولت الشامانية، والصادرة خلال القرن الحادي والعشرين[51]، ولذلك، وكما لاحظ هوتون[52]، فباعتبار أن العلماء لم يتفقوا على طبيعة الظاهرة، فإن تفسير ماهية الشامانية أو ما يفعله الشامان تقع ضمن مجال «الخبراء»، وبالتالي، فإن «قارات بأكملها قد تظهر، أو يتم حذفها، من دفتر البيانات المقبولة»[53].

ومن بين المحاولات، التي تناولت هذه المشكلة المفاهيمية، كان تفريغ هذه الظاهرة من قالبها الإثنوغرافي وتناولها بشكل كامل من حيث حالة تبدّل الوعي (ASC) لدى الشامان، ونتيجة هذه المقاربة هو ما يطلق عليه جونز[54] اسم «النظريات المتحررة من القيود المكانية والزمانية»[55]، والتي يمكن فيها لأي شخص يستخدم حالات تبدّل الوعي للتعامل مع الكيانات الروحانية لمصلحة الزبائن أو المجتمعات أن يصنّف كأحد الشامانات[56].

وبدلا من تعميق فهمنا للشامانية، فلم يزد تأثير «النظريات المتحررة من القيود المكانية والزمانية» عن خلق مزيد من الغموض في الأدبيات. وبالنسبة لأولئك الذين يعتمدون على هذه المقاربة، فإن المعتقدات والسلوكيات السحرية - الدينية غير المترابطة من الناحية التاريخية أو الإثنوغرافية، والتي تبدو متشابهة - نظرا لأن الجهاز العصبي المركزي البشري يُظهر سمات وظيفية مشتركة تحت ظروف نفسية وفيزيولوجية معينة[57] - تصنّف معا تحت مظلة الشامانية[58].

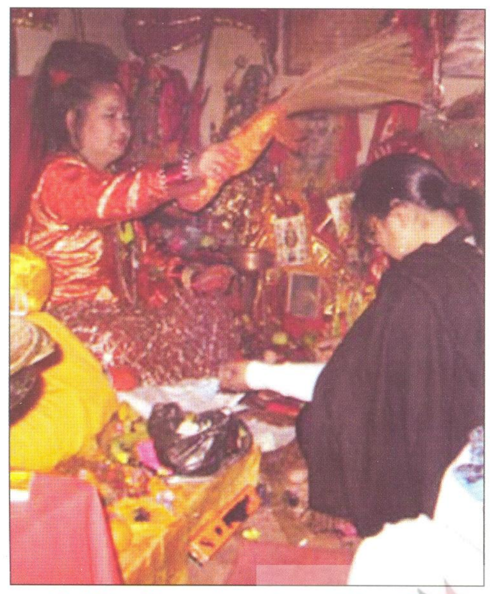
وبالإضافة إلى ذلك، فإن «النظريات المتحررة من القيود المكانية والزمانية» في الواقع تجعل المواد الإثنوغرافية والتاريخية في الشامانية السيبيرية زائدة عن الحاجة بالنسبة للنقاش الدائر، لأن «تجربة النشوة»، كما وصفها إليادي نفسه[59]، هي تعبير عن «المقدس الخالد» وعن سمة سيكولوجية بشرية عامة.

نظرة مقارنة لمختلف الوسطاء الطقوسيين في نيبال

يمكن الاطلاع على معايير «تشخيص» الشامانية عبر الثقافات في ذلك الكم الثري من المعلومات المتوافرة حول الممارسات الشامانية في نيبال، ويرجع هذا إلى توافر قدر

---

51 Walter and Fridman 2004, xxii; Peter Jones 2006.
52 Hutton 2001, 126.
53 Hutton 2001, 126.
54 Jones (2006, 7).
55 Spatiotemporally free theories.
56 Gibson 1997, 40, 44; Pandian 1991, 94; Samuel 1993, 8; Winkelman 2000, 71-75; 2002, 1873.
57 Kehoe 2000, 49, 52, 69.
58 Klein et al., 2002; Klein et al., 2005; Klein and Stanfield-Mazzi 2004; Lindholm 1997, 424; Price-Williams and Hughes 1994, 3-5; Smith 2006, 63; Sullivan 1994, 29.
59 Eliade (1964, xv, 504).



شكل (7) تقوم الماتا بمسح المريض الممسوس لطرد التأثير الشرير

متين من البيانات الإثنوغرافية حول الجاكري وتقاليدهم الديناميكية، بما في ذلك مجموعة من نصوص شامان الشفهية التي تم نسخها بكل دقة، مثل أعمال ماسكارينك المتميزة[60]، وكذلك البيانات التي جمعتها رواد علم الأنثروبولوجيا، مثل هيتشكوك[61] وهوفر[62].

تتسم نظرة ماسكارينك المقارنة[63] بين الجاكري والضامي (الوسطاء) في غرب نيبال بكونها وثيقة الصلة بالمناقشة الحالية لأنها تلقي الضوء على أهمية الاعتناء بالأدلة الإثنوغرافية بدلا من استخدام المخططات التصنيفية المتصوّرة سلفاً عند محاولة التفريق بين مختلف الوسطاء الطقوسيين. وباستخدام المسلمة القائلة إن «أي شخص يستخدم حالات تبدّل الوعي للتواصل مع الأرواح لمصلحة الزبائن أو المجتمع لوصف أحد الشامانات»*، فإن كلاً من الجاكري والضامي يلبي هذه المواصفات، ويرجع ذلك لأن كلا النوعين من الممارسين يدخل في حالات من تبدّل الوعي، وتتلبّسه الأرواح، ويتواصل مع الكائنات الخارقة[64]. وعلى أي حال، فقد تم إغفال الفروق الأساسية بين هؤلاء المتخصصين من حيث نوع من الأرواح التي يتعاملون معها، وطبيعة ونتائج هذه التعاملات، وأدوارهم في المجتمع.

ترتبط دعوة الجاكري بأزمة نفسية تمهيدية مطوّلة؛ أما دعوة الضامي فلا ترتبط بالضرورة بمثل هذا الحدث. وفي حين أن الشامان لديه العديد من المعلّمين، فإن الضامي قد يكون له معلّم واحد. إن الشامان عامل حر، يمكنه أن يجسّد الأرواح حسب رغبته، في حين لا يستطيع الضامي ذلك[65].

يقوم الجاكري بالتواصل مع، وتجسيد، والسيطرة على عدد لا يحصى من الكائنات الحامية، والأرواح الحارسة، وصغار الآلهة، وكبار الآلهة والإلهات، والشياطين، والأشباح،

60 Maskarinec (1995؛ 1998؛ 2008).
61 Hitchcock (1974a؛ 1974b).
62 Hoefer (1981؛ 1994).
63 Maskarinec (1989؛ 1995, 97–113).
64 Maskarinec 1995, 98.
65 Reinhard 1976, 16.

* كملاحظة جانبية، ينبغي الإشارة إلى أنه في حين توجد أدبيات غزيرة حول حالات تبدّل الوعي لدى الشامان، فإن مسألة كيف يؤثر بالضبط ما يدور داخل رأس/ دماغ/ عقل الشامان (أي حالة تبدّل الوعي لديه) على جسم/ عقل المريض، قلما تم تناولها في تلك الأدبيات. وهذا يمثل عيبا خطيرا في رسم صورة للممارسات العلاجية الشامانية (انظر Sidky 2009).

وغيرها من الكيانات الخارقة، بينما في معظم الحالات يتم اختيار الضامي، ومن ثم تلبّسه من قبل آلهة معروفة تمثّل جزءاً من بانتيون[66] تقليدي هرمي[67].

يعمل هذا الإطار التقليدي على تقييد نطاق أنشطة الضامي وطبيعة تعامله مع عالم الخوارق ضمن حدود النظام الديني المتبّع. ويختلف الجاكري والضامي أيضا من حيث توقيت أنشطتهما؛ فمن الممكن أن يدخل الشامان في حالة من تبدّل الوعي بملء إرادته، وذلك في أي مكان وفي أي وقت. وفي المقابل، فإن الآلهة هي من تُحدث غيبة الضامي خلال مناسبات معينة يمكن التنبؤ بها وفقاً لتقويم الطقوس[68].

وبالإضافة إلى ذلك، فعند تلبّسه، لا يعدو الضامي كونه مجرد بوق للإله المعني- وعلى عكس الجاكري- فإن شخصيته وهويته تتبدّل تماما أو تختفي.

شكل (8) يبقى جسد الجاكري بلا حراك، بينما ترتحل روحه إلى عالم الأرواح

وهناك فروق مهمة أخرى بين الجاكري والضامي، والتي يجب ذكرها هنا: فعلى سبيل المثال، يمتلك الشامان زياً طقوسيا خاصاً، وغطاءً للرأس، وحزاماً للكتف مزوداً بعدد من الأجراس (الشكل 5)؛ أما أداته الطقوسية، الأكثر أهمية، فهي الطبلة (انظر الشكل4)، التي يقرعها من أجل إحداث حالات تبدّل الوعي[69]. وكثيرا ما يفتقر الضامي في غرب نيبال إلى أدوات طقوسية معقدة، ومن ثم يعتمد على أفراد طائفة من الموسيقيين من أجل الدخول في حالات تبدّل الوعي[70]، وكذلك يختلف الجاكري والضامي من حيث مدى ونطاق أنشطتهما: تتسم عروض الشامان بكونها مسرحية، وديناميكية، ورشيقة، وتنطوي على أنواع مختلفة من الحالات النفسية وأحداث التلبّس بالأرواح[71]. وتمثل عروض الشامان مناسبات عامة يحضرها المريض، وأسرته، وأصدقاؤه، ورفاقه القرويون.

---

66 البانتيون (pantheon): هيكل مكرّسٌ لجميع الآلهة - المترجم.
67 Maskarinec 1995, 106.
68 Gaborieau 1976, 225.
69 Maskarinec 1995, 210.
70 Maskarinec 1995, 106.
71 Sidky 2008, 89-114.



شكل (9) وسيطة تبتية تلبّستها إحدى الإلهات

ومن جانبه، يقوم الجاكري بقرع طبلته، والغناء، والرقص، وقراءة نصوص شفهية محددة يحفظها، وذلك حسبما تقتضيه الظروف[72]، وهو يستخدم مجموعة من الإجراءات العلاجية التي تنطوي على استخدام الماء والنار، ونقل المرض إلى حيوانات الأضاحي، واستخراج المواد الضارة من أجساد المرضى، وما إلى ذلك.

وفي المقابل، فإن الاحتفالات التي يجريها الضامي تتشابه كثيرا مع بعضها بعضاً[73]، وتتكون بكل بساطة من التغني على جسم مريضه، ووضع تيكا (ṭikā) (نقطة حمراء ذات أهمية رمزية ودينية) على جبهته[74]، مما يزيل (jhāṛnu) كل التأثيرات الضارة، وتبخير الزبون بإطلاق البخور. وفي أجزاء أخرى من نيبال (كاتماندو، وناغاركوت، وبانوتي، وكافري، على سبيل المثال)، يتعامل الضامي مع الأمراض البسيطة، التي تسببها الأرواح الصغرى، وبالإضافة إلى ذلك، فإن ذخيرة هؤلاء المتخصصين لا تنطوي في كثير من الأحيان على الوصول إلى حالة تبدّل الوعي (الشكل 6).

وأخيراً، فعلى عكس الضامي، يتطلب أن ينضم المرء إلى الجاكري سنوات عدة من التدريب تحت العديد من الممارسين المخضرمين، الذين ينتمون في كثير من الأحيان إلى جماعات عرقية مختلفة. يقوم الجاكري المخضرم بتدريب الطلاب المحتملين بغض النظر عن انتماءاتهم الثقافية أو الإثنو -لغوية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الطالب يخضع في كثير من الأحيان للتدريب على أيدي معلمين مختلفين، والذين قد ينتمون بدورهم إلى جماعات ثقافية مختلفة[75].

وقد تمثلت نتائج عملية الممارسة والانتقال هذه في تشكيل جملة متميزة من المعتقدات والممارسات، التي يتشاركها جميع الجاكري، بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو خلفياتهم الدينية والثقافية.

ومن الممكن أن يجادل المرء بأن هذا المنظور ينطوي على عدد من المشكلات لأن كل

---

72 Sidky et al. 2000: Sidky 2008, 135-46.
73 Maskarinec 1995, 106, and Schmid 1967, 85.
74 Hitchcock 1976, xxv.
75 Sidky 2008, 57-78.

جماعة عرقية في نيبال لديها «أوجه العناد الخاصة بها»، وهذا خطأ دون شك فيما يتعلق بالمناقشة الحالية. تشير أبحاثي الإثنوغرافية والدراسات الإثنوغرافية الميدانية، التي أجراها الباحثون الآخرون، إلى أن الممارسات الشامانية النيبالية تُظهر بالفعل تبدلات طفيفة ضمن سياقات ثقافية محلية بعينها[76]، وعلى أي حال، فإن الكون الذي يكمن وراء ذلك هو ظاهرة نيبالية عامة[77].

هناك اتساق ملحوظ في المعتقد والممارسة، على الرغم عدم وجود منظمات رسمية للشامانات في نيبال[78]، ويتفق على ذلك الباحثون الآخرون. وعلى سبيل المثال، وكما أوضح ميلر[79]، فإن هؤلاء الممارسين، «بغض النظر عن انتمائهم العرقي، يمتلكون جميعا ثمة وحدة أساسية في منظورهم للعالم، ورؤية عالمية يتشاركونها مع مرضاهم».

وبغض النظر عن التوافق المدهش بين المعتقدات والممارسات، هناك أيضا أوجه كثيرة للشبه فيما يتعلق بالأزياء، والأدوات الطقوسية، والتقنيات الخاصة المستخدمة من قبل الشامانات في جميع أنحاء نيبال[80].

وخلال فترة التدريب، يكتسب المرشح معرفة تخصصية تستلزم حفظ عدد من النصوص والأناشيد الطويلة، وتمثل هذه مجموعة متميزة من المعارف الصوفية المنقولة شفهيا على مدى أجيال عديدة من المعلمين للمتدربين، والتي تمثل الأساس النظري للشامانية النيبالية[81]. وبالإضافة إلى ذلك، تمثل تقنيات القرع على الطبول وتعلّم رقصات وأغانٍ بعينها جزءاً من هذه العملية التدريبية، وفي المقابل، فإن الضامي لا يخضع لأي من هذه الأنشطة أو التمارين[82].

تنشأ مشكلات تحليلية مماثلة عند دراسة الممارسين الطقوسيين المعروفين باسم الماتاس (mātās)، أو «الإلهات الأم»، في وادي كاتماندو. وتتعرض أولئك النسوة بانتظام للتلبّس من قبل آلهة معروفة، من أهمها حاريتي (Hārītī)، حامية للأطفال[83].

ووفقا لنتائج أبحاثي، فإن مهنة الماتا (mātā) لا إرادية، وتبدأ عندما يتم الاستحواذ عليها من قبل إلهة ما، وأثناء تلبّسها، فبوسعها أن تشفي المرضى وأن تضفي صبغة قدسية

---

76 Sidky 2008, 23.

77 Allen 1976a, 124 and 1976b, 514; Desjarlais 1989, 304; Fournier 1976, 118; Hitchcock 1976, xii; Jones 1976, 52; Macdonald 1975, 113; Miller 1997, 20; Ortner 1995, 359; Paul 1976, 145; Peters 1981, 68; Sidky 2008, 57–78; Townsend 1997, 441.

78 Sidky 2008, 23.

79 Miller (1997, 4).

80 Sidky 2008, chapters 4–5.

81 Maskarinec 1995, 111.

82 Maskarinec 1995, 106; Sidky 2008, 31.

83 Dougherty 1986.

على المستقبل. وبسبب طبيعة الكائنات الخارقة، التي تتلبّس الماتا، فهي مُجبرة على العمل ضمن حدود النظام الديني التقليدي، كما هو الحال مع الضامي. تقوم الإلهات الوالدات بتنفيذ إجراءاتهن العلاجية في جلسات خاصة، على عكس الطقوس العلاجية العامة التي يُجريها الجاكري (الشكل 7).

وتشبه هذه الممارسات العلاجية تلك التي يُجريها الضامي، وتشمل وضع «تيكا» على جبهة المتوسل، ومن ثم قراءة طالعه عن طريق النظر في أنماط توزّع الأرز غير المطبوخ الموضوع على طبق، مع فرك جسد المريض بفرشاة لطرد الأرواح الشريرة، والتغني بأناشيد معينة، وإلقاء المواعظ الدينية[84]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإلهة المتلبّسة تستحوذ تماماً على شخصية الماتا، التي تخرج من غيبتها غير قادرة على تذكّر ما قيل أو فُعل[85].

توضح هذه المقارنة السريعة بين الجاكري، والضامي، والماتا، أنهم يمثلون أنواعاً مختلفة كليا من الوسطاء الطقوسيين، الذين يشبهون بعضهم بعضاً ظاهريا فحسب، وبالتالي فإن تصنيف أي منهم باعتباره «شامان» لمجرد أنه يدلف إلى حالات من تبدّل الوعي أو يتواصل مع كائنات روحانية لمصلحة زبائنه أو جماعته يشوّش الفروق التجريبية والعملية الحاسمة بينهم، ويشوه الصورة الإثنوغرافية. ويجب التأكيد هنا على أنني لا أدعو إلى «الانصرافية الإثنوغرافية» (ethnographic particularism)؛ فهذه مقاربة نظرية تُعنى فقط بتفسير الحالة المعنية وحدها. وفي سياق المناقشة الحالية، فقد يصل ذلك إلى رؤية المشكلة من منظور «الشامانيات» (shamanisms)، في صيغة الجمع، بدلا من الشامانية كظاهرة موحدة[86]. بيد أن هذا، على أي حال، ليس إلا مجرد لعبة دلالية، وقد أدت مثل هذه المقاربات إلى تعقيد الأمور بدلا من توضيحها، لأنه لا يزال علينا مواجهة مجموعة واسعة من الوسطاء الطقوسيين المتميزين، والذين يتم التعامل معهم باعتبارهم «أنواعاً مختلفة» من الشامانات، وباستخدام هذا النمط من التحليل، فإن الضامي، والماتا، والجاكري، سيتم التعامل معهم جميعاً على أنهم أنواع مختلفة من الشامانات.

الشامانية وحالات تبدّل الوعي

يشير مصطلح «حالات تبدّل الوعي»، أو (ASC) اختصاراً، إلى أي حالة ذهنية تختلف جذريا عن حالة «اليقظة الواعية» (waking consciousness) المعتادة[87]، وبعبارة أخرى، فإن حالات تبدّل الوعي تنطوي على تغيرات في الوعي بالذات، والواقع المعتاد، وسبل

84 Gellner 1994.
85 Sidky 2008, 33–35.
86 Holmberg 1984, 697; Thomas and Humphrey 1994.
87 Tart, ed., 1969; Tart 1975.

إدراك العالم[88]. ويرى بعض الكتاب أنه من خلال حالات تبدّل الوعي، فمن الممكن الوصول إلى إمكانات سيكولوجية لا تتوافر خلال حالة اليقظة الواعية المعتادة[89]. ويُعتقد أن لهذه الإمكانات، التي لا يمكن الوصول إليها في الحالة العادية، أهمية محورية بالنسبة للقدرات التكهنية والعلاجية للشامانية*.

ومن ناحية أخرى، هناك عدد من العلماء الذين يستخدمون مصطلح «الحالة الشامانية للوعي»[90] أو (SSC) اختصارا، بدلا من حالات تبدّل الوعي للإشارة إلى أن الحالة النفسية التي يمر بها الشامان تمثل حدثاً فريداً من نوعه ويمكن تمييزه بوضوح، والذي ينطوي على التكامل بين مختلف مكونات الدماغ البشري، ما يؤدي إلى تبصرات تكيفية وتحسّن الوعي[91].

إن البيانات الإثنوغرافية، التي قمت بجمعها في نيبال، والبيانات التي جمعها باحثون آخرون، تدحض الرأي القائل إن حالات تبدّل الوعي أو الحالة الشامانية للوعي هي ظواهر وحدوية (unitary)، أو أن هذه الحالات النفسية تتيح دائما إمكانات لا يمكن الوصول إليها بطريقة أخرى، مثل التبصرّات المحسّنة أو التكيفية[92]. وعلى الرغم من وجودها بكثرة في الأدبيات التي تتناول الشامانية، فإن مفهومي حالات تبدّل الوعي والحالة الشامانية للوعي ينطويان على العديد من المشكلات.

أولاً، لا يبدو أن أحداً يتفق تماما على ما يمثل بالضبط حالة «حقيقية» من تبدّل الوعي أو حالة شامانية للوعي[93]؛ ثانياً، يشمل «الوعي» العديد من «الحالات الصغروية» (micro-states) المتزامنة التي يدخل فيها الناس ويخرجون منها خلال اليوم الواحد، دون أن يكونوا على وعي بهذه التحولات في كثير من الأحيان[94]*. إن التعامل مع الحالات الشامانية للوعي كظاهرة وحدوية تكاملية يمكن تمييزها بدقة عن الحالات النفسية الأخرى، مثل التفارق (dissociation)[95]، عندما يتم تجاوز الوعي التلوي العادي، الذي يمنحنا شعورنا بالهوية الشخصية، قد يكون أمراً صعباً ومضللاً في الوقت نفسه.

أثناء مشاهدة عروض الجاكري، ظهر لي أن تعاملاتهم مع عالم الخوارق، وبالتالي حالاتهم النفسية، هي أكثر تعقيدا بكثير مما هو مذكور في الأدبيات المتوافرة حول

88 Beyerstein 1996: Ludwig 1990.

89 Harner 1982, 20-30: 1999, 1-5: Townsend 1997, 442-43: Winkelman 2000, 6, 124-26.

* كملاحظة جانبية، ينبغي الإشارة إلى أنه في حين توجد أدبيات غزيرة حول حالات تبدّل الوعي لدى الشامان، فإن مسألة كيف يؤثر بالضبط ما يدور داخل رأس / دماغ / عقل الشامان (أي حالة تبدل الوعي لدية) على جسم - عقل المريض ، قلما تم تناولها في تلك الأدبيات . و هذا يمثل عيباً خطيرا في رسم صورة للممارسات العلاجية الشامانية (انظر Sidky 2009) .

90 Shamanic state of consciousness.

91 Harner 1982, 20-30, 1999, 1-5: Townsend 1997, 442-43: Winkelman 2000, 6, 124-26.

92 Sidky 2008, 57-78: Tart 1999.

93 Peters and Price-Williams 1980, 400: Shaara and Strathern 1992.

* مراسلات شخصية Gregory Maskarinec, 2008.

94 Tart 1999.

95 Castillo 1994.

غيبة الشامان[96]، فعن طريق التواثب وقرع الطبول، يستحضر الجاكري كبار الآلهة، وآلهة العشيرة، والأرواح الحارسة، والشياطين، والأشباح؛ ويمتص بعض هذه الكائنات في جسده، في حين قد يبعث البعض الآخر لأداء مهام معينة خلال فترة التكهّن، كما يحتجز بعضها على الخطوط الجانبية لاستجوابها في وقت لاحق خلال الجلسة. وبالإضافة إلى ذلك، يُطلق الجاكري نفسه أو روحه إلى أرض الآلهة، في حين يبقى جسده دون حراك في الغرفة؛ وبعد ذلك يعود من رحلته الروحية ويسرد بالتفصيل ما رآه على المريض والجمهور. وبعد أن يحسم الجاكري أمره من خلال هذه التعاملات مع الآلهة والأرواح، يحدّد الكائنات الخارقة (السحرة، والشياطين، والأشباح التي لا تهدأ، وما إليها) المسؤولة عن داء مريضه[97]، وبعد تشخيص أسباب مأزق مريضه يقوم بتنفيذ الطقوس اللازمة لتصحيح الوضع.

يكشف التمحيص الدقيق للأدلة عن أن الجاكري يتواصل في الوقت نفسه مع أنواع متباينة من الكائنات الروحانية وبطرق نفسية شديدة التباين أثناء الجلسة الواحدة، وهناك أيضا تغيرات ملحوظة خلال مرحلة أداء الطقوس، من حيث طول وشدة حالاته النفسية ووظائفه الحركية (أي التواثب، والجلوس، والتجوّل، والرقص، وما إليها).

وثمة جانب آخر من تعاملات الجاكري مع عالم الخوارق، والذي يسترعي الاهتمام، وهو أن الجاكري، باعتباره عاملاً حراً، يتحكم ويكبح الأرواح والآلهة التي تتعامل معه. وبالإضافة إلى ذلك، فهو لا يظهر أي انقطاعات كبيرة في الوعي، أو الذاكرة، أو الشخصية، حتى في الوقت الذي يجسّد فيه الآلهة والكائنات الروحانية الأخرى ويتحدث بأصواتها[98]، وهذا يتناقض بشدة مع الضامي، والماتا، الذين تتبدل شخصياتهم وهوياتهم تماما من قبل الكيان الذي يجسدونه. يلاحظ هنا أن الوصف الموجز للوسطاء التبتيين (الشكل 9)، والذي وضعه الأنثروبولوجي روبرت إيفكال[99]، ينطبق أيضا على الضامي والماتاس النيباليين:(عندما تتلبّس الروح) شخصية الوسيط، فهي تُفسح مكاناً لشخصية الإله، وبالتالي فإن الشخص الملبوس يفقد شخصيته كوسيط. ومثل المترجم الجيد، فهو يتحدث، إذ يتحدث في جسد الشخص الأول، لكن بصوت الإله - الذي يكون في كثير من الأحيان أجش وغريباً. وفيما يتعلق بصفة خاصة بعمليات التواصل، يصبح هو الإله نفسه: يصبح سمعه هو سمع الإله، وخطابه هو خطاب الإله.

---

96 Sidky 2009
97 Sidky 2009
98 Sidky 2008, 94
99 Ekvall (1964, 273-74)

التعرّف إلى الشامانات عبر الثقافات

بعد التمحيص الموجز لبعض القضايا المثيرة للجدل حول دراسة الشامانية، يمكننا الآن أن نتناول السؤال المنهجي الرئيس الذي بدأناه: هل من الممكن وضع معايير يمكن الاعتماد عليها لتفريق الشامانات، بطريقة عابرة للثقافات، عن الأنواع الأخرى من الوسطاء الطقوسيين؟

إن الجواب، في زعمي، هو نعم مشروطة، وبالطريقة نفسها، التي يمكن أن يتم بها وصف الجاكري من الناحية التجريبية باعتباره نوعاً متميزاً من الوسطاء الطقوسيين في نيبال، ليست هناك أسباب نظرية أو منهجية تمنع وضع معايير لتفريق الشامانات عن غيرهم من الخبراء السحريين – الدينيين الآخرين عبر الثقافات.

ينطوي مثل هذا المسعى على خطوتين: أولاً، من الضروري أن نولي اهتماماً معتنياً للتعقيدات الإثنوغرافية داخل الثقافات وبينها، وأن نجري تقييماً دقيقاً لجودة البيانات المتاحة، وأن نكون على استعداد لأن نقيّم بأمانة ونتقبل الآثار المترتبة على البيانات، التي تتعارض مع الفرضيات أو التعميمات السائدة[100]، وهذا هو الأمر الذي فشل إليادي وأتباعه في القيام به، أما الخطوة الثانية فتتطلب منا التخلي عن تأويل إليادي المعيب للشامانية. قام إليادي باستخدام البيانات بصورة انتقائية لتتناسب مع رؤيته المسبقة للشامانية، وقد فعل ذلك عن طريق تجميع أجزاء وقطع من المعلومات المتناثرة حول جماعات منفصلة في سيبيريا، والتي كُتبت في أزمنة مختلفة من قبل مراقبين مختلفين، وقام بالتوليف بينها، مثل الأحجية، لتقريب ما تصور أنه الشامان، باعتباره النصير القديم للمجتمع، والذي يقوم بأسفار روحية[101]. وللتدليل على القدم الشديد لشامانه المسافر عبر الأرواح، في ظل غياب المعلومات التاريخية الكافية أو الأدلة الأثرية من سيبيريا، استخدم إليادي «فرضية المنطقة العمرية»[102]، التي تتسم بكونها معيبة، والتي تم رفضها منذ فترة طويلة، ووضعها علماء الأنثروبولوجيا الانتشاريون[103] في أوائل القرن العشرين[104]. ويرى هذا المنظور النظري أن الصفات الثقافية الواسعة الانتشار أقدم عمراً من تلك ذات النطاق والتوزيع الأضيق. ووفقا لهذا الخط من التفكير، فإذا كانت الشامانية هي أول وأقدم أديان البشرية، فلا بد بناء أن الشامانية كانت واسعة الانتشار بدورها في وقت ما، وقد حاول إليادي[105] إثبات وجهة النظر هذه عن طريق تمحيص الأدبيات العامة حول الممارسات الدينية في مختلف أنحاء العالم، فانكب على مراجعة «آلاف الصفحات من الحقائق والملاحظات التي

---

100 Lett 1991, 1997

101 Eliade 1964, 500

102 Age area hypothesis

103 Diffusionism: الانتشارية: نظرية في الأنثروبولوجيا تؤكد على دور الانتشار في تاريخ الثقافة أكثر مما تؤكد على الاختراع والاكتشاف المستقلين – المترجم.

104 Sidky 2004, 135

105 Eliade (1961, 153)

تم تجميعها من قبل الآخرين»، على حد تعبيره، من أجل العثور على الصفات التي تتلاءم مع تصوره للشامان القديمة المسافر عبر عالم الأرواح.

وباستخدام هذه المقاربة، على أي حال، يمكن استخدام ممارسات أي وسيط طقوسي تقريباً يحمل أدنى تشابه للصفات التي وضعها إليادي للشامان كدليل على أن دين الشامانية القديمة كان واسع الانتشار في وقت ما، وإن كان لا يزال قائماً على نحو مجزأ في مواقع مختلفة نتيجة لزحف العالم الحديث.

ومن خلال هذه البراعة الأكاديمية، قام إليادي حرفياً بتلفيق الأدلة اللازمة لدعم حجته[106]. وتمادى إليادي[107] لدرجة أنه استنتج أن الشامانية كانت في الواقع بنيةً دينيةً قديمة وواسعة الانتشار في وقت ما – أي إنه دين البشرية البدائي والعالمي، الذي يرجع تاريخه إلى أوائل العصر الحجري القديم. وعلى الرغم من هذه العيوب المنهجية والتعميمات غير المُثبتة، التي تشكل جوهر حجته، فإن كتابه المعنون «الشامانية: تقنيات قديمة للنشوة»[108] قد استُقبل كتحفة لا مثيل لها من قبل الأوساط الأكاديمية وعموم الجمهور في ذلك الوقت، أما إليادي نفسه فلم يصبح الحجة النهائية في موضوع الشامانية فحسب، لكنه برز أيضا باعتباره نجماً أكاديمياً يحظى بالعديد من التصورات الثاقبة وسعة الاطلاع. أدت الشعبية التي حظي بها كتاب إليادي، كما ذكر كيهو[109]، إلى منح العلماء «ختم الموافقة على تكديس كل الزعماء الروحانيين والممارسين الطقوسيين في جميع أنحاء العالم خارج المناطق الحضرية من الغرب تحت مصطلح (الشامان)».

وتمثلت النتيجة النهائية لجهود إليادي في الأساس من ملصقة (collage) تخلط العديد من الظواهر المتميزة وجوديا مع تكوينات من الممارسات والسلوكيات والمعتقدات، التي لا علاقة بينها إثنوغرافيا وتاريخيا، والتي كانت بمنزلة برنامج عمل لكثير من الأبحاث اللاحقة[110]. ويمكن تقسيم هذه الملصقة على النحو التالي: (1)مجمّع تاريخي/ إثنوغرافي في سيبيريا والمناطق المحيطة بها؛ (2) دين عالمي يعود إلى العصر الحجري القديم، و(3) معتقدات وسلوكيات سحرية – دينية تمتلك بعض أوجه التشابه القائمة على نزوع الجهاز العصبي المركزي البشري لإظهار خصائص وظيفية مماثلة في ظل ظروف نفسية وفيزيولوجية معينة. واستنادا إلى عنصر أو عناصر هذه الملصقة، التي يختار باحث بعينه التأكيد عليها، تصبح الشامانية شيئاً مختلفاً، ويعد هذا من الأسباب الكامنة وراء حالة الفوضى الراهنة في مجال الدراسات الشامانية[111].

106 Dubuisson 2003, 219–22: 2005
107 Eliade (1964, xix, 503–504)
108 Eliade 1964
109 Kehoe (2000, 42)
110 Sidky 2008, 206
111 Hulkrantz 1989, 44

لكن، وكما حاولت توضيحه، فمن الممكن للمواد الإثنوغرافية المستقاة من المجتمع المتعدد الثقافات في نيبال تقديم حل لهذا المأزق النظري، عن طريق توضيح أنه يمكن التفريق تجريبياً بين الشامانات وغيرهم من الممارسين السحريين - الدينيين وفقاً لأنشطتهم، ومجال أعمالهم، وممارساتهم الطقوسية، والملامح التجريبية/ الظواهرية لتجاربهم النفسية، وأدوارهم الاجتماعية، وإذا كان ذلك ممكناً في إطار مجتمع متعدد الثقافات مثل نيبال، فلماذا لا يكون كذلك في الثقافات الأخرى؟ وفي هذا السياق، يبالغ كلاين وآخرون[112] عندما يؤكدون بشكل قاطع أنه من المستحيل «تشخيص» الشامانية عبر الثقافات.

لم يتمكن الباحثون من وضع معايير يمكن الاعتماد عليها للتعرّف إلى الشامانية عبر الثقافات بسبب سوء فهم العديد من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء المجالات الأخرى وقبولهم دون تمحيص لنموذج إليادي المُختلق ومكوناته غير المتوافقة، وبناء على تحليل البيانات الإثنوغرافية الخاصة بأبحاثي، جنبا إلى جنب مع ذلك الكم الكبير من نصوص الشامانات النيبالية الشفهية التي جمعها ماسكارينك[113] وغيره، والكتابات المتعمقة لكل من جوكيلسون[114]، وشيروكوغوروف[115]، فإن الشامان في قلب المركّب التاريخي/ الإثنوغرافي - وهو العنصر الأول في ملصقة إليادي - يمكن وصفه على النحو التالي:

وشامان هو وسيط طقوسي غير متفرغ معترف به اجتماعيا، ومُعالج، وحلال للمشكلات، ومترجم للعالم، والذي تتم دعوته إلى هذا العمل دون إرادته، وتنطوي على أزمة افتتاحية تحويلية. وتتكون ذخيرته من عروض عامة مثيرة تنطوي على قرع الطبول والغناء، والرقص، والتي يقوم بها بنفسه، كما يمتلك القدرة على الوصول إلى حالة تبدّل الوعي حسب رغبته (من دون مؤثرات عقلية)، والدخول في حالات مميزة للتواصل مع الكائنات الخارقة من مختلف الطبقات، فضلا عن امتلاك القدرة على الانخراط في رحلات روحية. ولا يؤدي تجسيد الأرواح إلى تبدّل شخصية الشامان أو فقدانه للذاكرة، فهو يسيطر على الأرواح المساعدة، كما يستخدم هذه القوة لمصلحة زبائنه. يمتلك الشامان عدداً من الأدوات المتخصصة المميّزة: الطبل، والملابس، وغطاء الرأس، والأجراس المعدنية، والخرز، وأخيرا، فهو يتقن مجموعة من المعارف المتخصصة التي تنتقل شفهيا من المعلم إلى تلميذه وفقا للتقاليد[116].

أود الإشارة إلى أن الصفات الإثنوغرافية المدرجة في هذا التعريف تمثل معايير تحديد الشامانات/ الشامانية عبر الثقافات. ومن الناحية الجغرافية والتاريخية، فإن هذا المفهوم يقيّد نطاق هذه الظاهرة في المقام الأول بشمال ووسط آسيا وشمال أمريكا الشمالية. وبالإضافة إلى ذلك، فهو يستبعد الغالبية العظمى من الممارسين الدينيين - السحريين في

112 Klein et al. (2002 and 2005)
113 Maskarinec (1995, 1998, and 2008)
114 Jochelson (1908, 1926)
115 Shirokogoroff (1923, 1935)
116 Sidky 2008, 209

جميع أنحاء العالم، الذين طالما اعتُبروا من الشامانات، مثل المعالجين الأصليين في أمريكا الجنوبية، وأفريقيا، وأستراليا، وما إليها[117]. وفيما يتعلق بالعنصر الثاني من نموذج إليادي - أي التاريخ السحيق للشامانية - فإن ما قبل تاريخ الشامانية في سيبيريا غير معروف، فليست هناك أي سجلات تاريخية للشامانية في سيبيريا قبل القرنين السادس عشر والسابع عشر[118]. وبالإضافة إلى ذلك، لا توجد بيانات محددة يمكن تزويرها لدعم الفرضية القائلة إن الشامانية كانت ديناً عالمياً في العصر الحجري القديم، أو أنها بقيت على حالها منذ آلاف السنين وحتى يومنا هذا في أماكن تقع على تخوم «الحضارة»[119].

والأهم من ذلك، وفيما يتعلق بتواصل الشامان مع ثمة كائن علوي، وهو أمر أساسي بالنسبة لرؤية الشامانية، التي اعتنقها إليادي وأتباعه، فإن النتائج الأنثروبولوجية تتعارض مع فكرة أن التوحيد (monotheism) سبق تعدّد الآلهة، فكلاهما من الملامح الاجتماعية والثقافية المعقدة التي ترتبط بالأنماط الديموغرافية، والعوامل البيئية، ومستويات التعقيد الاجتماعي[120].

وبالتالي فإن تأكيد إليادي على أن التواصل مع «كائن علوي» سماوي كان هو «الأيديولوجية الأصلية الكامنة» للشامانية القديمة التي آمن بها تُعد مقولة خاطئة بكل وضوح.

وأخيرا، فإن تصنيف الوسطاء الطقوسيين، الذين لا تربط بينهم صلة من الناحية الإثنوغرافية/ التاريخية كشامانات لأن الجهاز العصبي المركزي البشري يُظهر سمات وظيفية مشتركة في ظل ظروف نفسية وفيزيولوجية معينة - وهو العنصر الثالث في الملصقة - يتجاهل السياقات الثقافية، والزمانية، والجغرافية، مما ينتج عنه فئة غامض لدرجة كونها غير ذات فائدة من الناحية النظرية*. وإذا كنا حريصين على إلصاق تسمية «الشامان» على المتخصصين الطقوسيين المختلفين على هذا الأساس، ستكون هذه مسألة اختيار شخصي، وليس بسبب أن طبيعة الظاهرة تفرض ذلك، وكما أشار إليه كيهو[121]، تنطوي هذه المقاربة على الاستخدام السهل «لكلمة عامة ببسيطة، مستخرجة من لغة آسيوية غير مألوفة، لوصف مجموعة متنوعة من الممارسات والممارسين المتميزين والمعترف بهم ثقافيا».

---

117 Kehoe 2000, 4

118 Hutton 2001, 113-49

119 Sidky 2010

120 Dow 2006 ; Peregrine 1996; Swanson 1964, 188-94

* تشبه وجهة النظر هذه افتراض وجود روابط تاريخية وثقافية بين الجمهرات البشرية المختلفة، لأن جميع البشر يختبرون صورا تلوية بصرية (visual afterimages) عند تعرّضهم لظروف معينة بسبب «تعب شبكية العين». تحدث هذه الظاهرة بسبب الارتباطات المعقدة بين الشبكية (retina) والقشرة)المخية(البصرية في الدماغ، وهي ظاهرة مشتركة بين البشر في كل مكان. يحدث تعب الشبكية عندما يحدّق المرء في بقعة دائرية حمراء على خلفية بيضاء لمدة 45-30 ثانية. وعند هذه النقطة، فعند النظر إلى سطح أبيض، فإن المرء يرى بقعة خضراء ذات شكل مماثل، وفي الموقع نفسه، لتلك الحمراء (انظر , Cole 1999 52). وبالتالي، فإن استنتاج وجود ثمة دين عالمي وقديم لأن الجهاز العصبي المركزي البشري يستجيب الطريقة نفسها لأنواع معينة من المنبهات النفسية- السيكولوجية هو مثير للسخرية.

121 Kehoe (2000, 52-53)

إن الأخطاء المتأصلة في ملصقة إليادي، والمآزق التي ينطوي عليها حقل الدراسات الشامانية المثير للجدل، ستظل قائمة حتى يدرك الباحثون الطبيعة الحقيقية لنموذج إليادي عن الشامانية ومشكلاته الأساسية التي أثّرت بشكل كبير في أوجه الفهم الحالية للشامانية.

وكملاحظة أخيرة، ينبغي الإشارة إلى أن من ينصبون أنفسهم «كخبراء»، الذين قضوا كامل حياتهم المهنية يدرسون الشامانية وفقا لرؤية إليادي- وبالتالي فلديهم مصالح مكتسبة قوية في مواقفهم النظرية تلك- لابد أن يكونوا مجبرين على الرد بصورة سلبية على القضايا المطروحة في هذه المقالة. ويتمثل ردي عليهم ببساطة في أنه إذا كان الهدف من الأنثروبولوجيا هو إنتاج «أوهام تتعلق بالخوارق»، كما وضعها الأنثروبولوجي جيمس ليت[122] في سياق آخر، فلا يلزم أن يشغل المرء نفسه بالقضايا التي أثيرت في هذه الدراسة.

وعلى أي حال، فإذا كان هدفنا هو ضمان أن تكون أوجه فهمنا للعالم متوافقة مع واقع العالم، فالتقييم النزيه للفرضيات والنماذج المسلّم بها، وما تتكشف عنه البيانات التجريبية، يتطلب منا عناية قصوى.



122 Lett (1997, 112)

المراجع

Allen, Nicholas

1976a Shamanism among the Thulung Rai. In Hitchcock and Jones, 124.40.

1976b Approaches to illness in the Nepalese hills. In Social Anthropology and Medicine, ed. J. B. Loudon, 500.52. London: Academic Press.

Beyerstein, Barry

1996 Altered states of consciousness. In Encyclopedia of the Paranormal, ed. G. Stein, 8.16. Amherst, NY: Prometheus Books.

Bista, Dor Bahadur

1987 People of Nepal. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Castillo, Richard

1994 Spirit possession in South Asia, dissociation or hysteria, part i: Theoretical background. Culture, Medicine and Psychiatry 18: 1.21.

Central Bureau of Statistics

2002 Population Census 2001, National Report. National Planning Commission (NPC): Kathmandu, Nepal.

Chauhan, R. S.

1989 Society and State Building in Nepal: From Ancient Times to Mid-Twentieth Century. New Delhi: Sterling Publishers.

Cole, K. C.

1999 First You Build a Cloud: And Other Reflections on Physics as a Way of Life. San Diego: Harcourt Brace.

Desjarlais, Robert

1989 Healing through images: The magical flight and healing geography of Nepali shamans. Ethos 17: 289.307.

Dioszegi, Vilmos

1960 Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition. New York: Humanities Press.

1996 The problem of ethnic homogeneity of Tofa (Kargas) shamanism. In Folk Beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia, ed. V. Dioszegi and M. Hoppal, 181.235. Budapest: Akademiai Kiado

Dougherty, Linda

1986 Sita and the goddess: A case study of a woman healer in Nepal. Contributions to Nepalese Studies 14: 25.36.

Dow, James

2006 The evolution of religion: Three anthropological approaches. Method and Theory in the Study of Religion 18: 67.91.

Dubuisson, Daniel

2003 Mitologii ale secolului XX: Dume.zil, Le.vi-Strauss, Eliade. Iasi [Romania]:Polirom. 2005 Impostures et pseudo-science: l foeuvre de Mircea Eliade: Savoirs mieux, 20. Villeneuve dfAsq: Presses Universitaires du Septentrion.

Ekvall, Robert

1964 Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions. Chicago: University of Chicago Press.

Eliade, Mircea

1951 Le chamanisme et les techniques archaiques de l fextase. Paris: Payot.

1961 Recent works on shamanism: A review. History of Religions 1: 152.86. 1964 Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Flaherty, Gloria

1992 Shamanism and the Eighteenth Century. Princeton: Princeton University Press.

Fournier, Alan

1976 A preliminary report on the Puimbo and the Ngiami: The Sunuwar shamans of Sabra. In Hitchcock and Jones, 110.23.

Francfort, Henri-Paul

2001 Art, archaeology and the prehistory of shamanism in Inner Asia. In The Concept of Shamanism: Uses and Abuses, ed. Henri-Paul Francfort, Roberte Hamayon, and Paul Bahn, 243.76. Budapest: Akademiai Kiado.

Francfort, Henri-Paul, Roberte Hamayon, and Paul Bahn, eds.

2001 The Concept of Shamanism: Uses and Abuses. Budapest: Akademiai Kiado.

Furer-Haimendorf, Christoph von, ed.

1974 Contributions to the Anthropology of Nepal. Warminster, England: Aris and Phillips Ltd.

Gaborieau, Marc

1976 Preliminary report on the God Mast.. In Hitchcock and Jones, 217.43.

Geertz, Clifford

1966 Religion as a cultural system. In Anthropological Approaches to the Study of Religion, ed. Michael Banton, 1.46. London: Tavistock Publications.

Gellner, David

1994 Priests, healers, mediums and witches: The context of possession in the Kathmandu Valley, Nepal. Man 29: 27.48.

Gennep, Arnold van

2001 Shamanism is a dangerously vague word (1903). In Shamans Through Time: 500 years on the Path to Knowledge, ed. Jeremy Narby and Francis Huxley, 51.52, London: Thames & Hudson.

Gibson, Todd

1997 Note on the history of the shamanic in Tibet and Inner Asia. Numen 44: 39.59.

Gombrich, Richard

1988 Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo. New York: Routledge and Kegan Paul.

Hamayon, Roberte

1990 La chasse a l fame: esquisse d'une the.orie du chamanisme sibe.rien. Nanterre: Societe d'Ethnologie.

1995 Le chamanisme siberien: reflexiouns sur un medium. La Recherche 275: 416.22.

Harner, Michael

1982 The Way of the Shaman. New York: Bantam.

1999 Science, spirits, and core shamanism. Shamanism Spring/Summer 12: 1.5. http://www.shamanism.org/articles/article10.html (accessed December 2009).

Heinze, Ruth-Inge

1991 Shamans of the 20th Century. New York: Irvington Publishers.

Heusch, Luc de

1965 Possession et chamanisme: Essai d'analyse structurale. In Les Religions Africaines Traditionnelles, 139.70. Paris: Editions du Seuil.

Hitchcock, John

1974a A Nepali shaman fs performance as theater. Artscanada (30th Anniversary Issue): 74.80.

1974b A shaman fs song and some implications for Himalayan research. In Furer-

Haimendorf, 150.58.

1976 Introduction. In Hitchcock and Jones, xii.xxviii.

Hitchcock, John, and Rex Jones, eds.

1976 Spirit Possession in the Nepal Himalayas. Warminster, England: Aris and Phillips Ltd.

Hofer, Andras

1974 Is the Bombo an Ecstatic? Some Ritual Techniques of Tamang Shamanism. In Furer-Haimendorf, 168.180.

1981 Tamang Ritual Texts: Preliminary Studies in the Folk-Religion of an Ethnic Minority in Nepal. 2 vols. Wiesbaden: Franz Steiner.

1994 A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.

Holmberg, David

1983 Shamanic soundings: Femaleness in the Tamang ritual structure. Signs: Journal of Women in Culture and Society 9: 40.58.

1984 Ritual paradoxes in Nepal: Comparative perspectives on Tamang religion. Journal of Asian Studies 43: 697.722.

1989 Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange Among Nepal's Tamang. Ithaca: Cornell University Press.

Hulkrantz, Ake

1989 The place of shamanism in the history of religion. In Shamanism: Past and Present, ed. M. Hoppal, Mihaly, and O. von Sadovszky, 43.52. Budapest: Ethnographic Institute, Hungarian Academy of Sciences.

1991 The drum in shamanism: Some reflections. In The Saami Shaman Drum: Based on Papers Read at the Symposium on the Saami Shaman Drum Held at Abo, Finland, on the 19th.20th of August 1988, ed. Tore Ahlback and Jan Bergman Abo, 9.27. Finland: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.

Humphrey, Caroline

1994 Shamanic practice and the state in northern Asia: Views from the center and periphery. In Shamanism, History, and the State, ed. N. Thomas and C. Humphrey, 191.228. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hutt, Michael, ed.

2004 Himalayan Peoples War: Nepal fs Maoist Rebellion. London: Hurst and Company.

Hutton, Ronald

2001 Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination. London: Hambledon and London.

Jochelson, Waldemar

1908 The Koryak. Leiden: E. J. Brill.

1926 The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. Leiden: E. J. Brill.

Jones, Peter

2006 Shamanism: An inquiry into the history of the scholarly use of the term in English speaking North America. Anthropology of Consciousness 17: 4.32.

Jones, Rex

1976 Limbu Spirit Possession and Shamanism. In Hitchcock and Jones, 29.55.

Kehoe, Alice

1997 Eliade and Hultkrantz: The European primitivism tradition. American Indian Quarterly 20: 377.92.

2000 Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking. Prospect Heights, IL: Waveland.

Klein, Cecilia, Eulogio Guzman, and Maya Stanfield-Mazzi

2005 On the definition of Shamanism. Current Anthropology 46: 127.28.

Klein, Cecilia, and Maya Stanfield-Mazzi

2004 On sharpness and scholarship in the debate on gshamanism. h Current Anthropology 45: 404.406.

Klein, Cecilia, Eulogio Guzman, Elisa Madell, and Maya Stanfield-Mazzi

2002 The role of shamanism in Mesoamerican art: A reassessment. Current Anthropology 43: 383.419.

Knecht, Peter

2003 Aspects of shamanism: An introduction. In Shamans in Asia, ed. C. Chilson and P. Knecht, 1.30. London: RoutledgeCurzon.

Lawoti, Mahendra

2005 Towards a Democratic Nepal: Inclusive Political Institutions for a Multicultural Society. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Le Quellec, Jean-Loic

2001 Shamans and martians: The same struggle? In Francfort, Hamayon, and Bahn, 135.59.

Lett, James

1991 Interpretive anthropology, metaphysics, and the paranormal. Journal of Anthropological Research 47: 305.29.

1997 Science, religion, and anthropology. In Anthropology of Religion: A Handbook, ed. Stephen Glazier, 103.20. Westport, CT: Praeger.

Lewis, Ioan M.

1971 Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth: Penguin Books.

1984 What is a shaman? In Shamanism in Eurasia, ed. Mihaly Hoppal, 3.12. Gottingen:Herodot.

2003 Trance, possession, shamanism and sex. Anthropology of Consciousness 14: 20.39.

Lindholm, Charles

1997 Shaman, shamanism. In The Dictionary of Anthropology, ed. Thomas Barfield, 424.25. Oxford: Blackwell.

Ludwig, Arnold

1990 Altered states of consciousness. In Tart, 18.33.

Macdonald, Alexander

1975 Healers in the Nepalese world. In Essays on the Ethnology of Nepal

and South Asia, ed. A. Macdonald, 113.128. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

1976 Preliminary report on some jh.kri of the Muglan. In Hitchcock and Jones, 309.41.

Maskarinec, Gregory

1989 A shamanic semantic plurality: Dhamis and jhakris of western Nepal. In Shamanism Past and Present, ed. Mihaly Hoppal and O. von Sadovszky, 219.23. Budapest: Hungarian Academy of Sciences.

1995 The Rulings of the Night: An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts. Madison: The University of Wisconsin Press.

1998 Nepalese Shaman Oral Texts. Cambridge: Harvard University Press.

2008 Nepalese Shaman Oral Texts II: Texts of the Bhuji Valley. Cambridge: Harvard University Press.

Messerschmidt, Donald

1976 Ethnographic Observations of Gurung Shamanism in Lamjung District. In Hitchcock and Jones, 197.216.

Miller, Casper

1997 Faith-Healers in the Himalaya: An Investigation of Traditional Healers and their Festivals in the Dolakha District of Nepal. Delhi: Book Faith India.

Narby, Jeremy, and Francis Huxley, eds.

2001 Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge. London: Thames and Hudson.

Nicoletti, Martino

2004 Shamanic Solitudes: Ecstasy, Madness and Spirit Possession in the Nepal Himalayas. Kathmandu: Vajra Publications.

Ortner, Sherry

1995 The case of the disappearing shaman, or no individualism, no relationalism. Ethos 23: 355.90.

Pandian, Jacob

1991 Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Park, Willard

1965 Review of Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. In American Anthropologist 67: 1305.1306.

Paul, Robert

1976 Some observations on sherpa shamanism. In Hitchcock and Jones, 141.51.

Peregrine, P.

1996 The birth of the Gods revisited: A partial replication of Guy Swanson's (1960) cross-cultural study of religion. Cross-Cultural Research 30: 84.112.

Peters, Larry

1981 Ecstasy and Healing in Nepal: An Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism. Malibu: Undena Publications.

Peters, Larry, and Douglass Price-Williams

1980 Towards an experiential analysis of shamanism. American Ethnologist 7: 397.418.

Price-Williams, Douglas, and Dureen Hughes

1994 Shamanism and altered states of consciousness. Anthropology of Consciousness 5: 1.15.

Reinhard, Johan

1976 Shamanism and spirit possession: The definitional problem. In Hitchcock and Jones, 12.22.

Riaz, Ali, and Subho Basu

2007 Paradise Lost?: State Failure in Nepal. Lanham: Lexington Books.

Riboli, Diana

2000 Tunsuriban: Shamanism in the Chepang of Southern and Central Nepal. Kathmandu: Mandala Book Point.

Rose, Leo, and Margaret Fisher

1970 The Politics of Nepal: Persistence and Change in an Asian Monarchy. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rose, Leo, and John Scholz

1980 Nepal: Profile of a Himalayan Kingdom. Boulder, CO: Westview Press.

Rouget, Gilbert

1985 Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and

Possession. Chicago: University of Chicago Press.

Saliba, John

1976 "Homo Religiosus" in Mircea Eliade. Leiden: E. J. Brill.

Samuel, Geoffrey

1993 Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies. Washington: Smithsonian Institution Press.

Schmid, Toni

1967 Shamanistic practice in northern Nepal. In Studies in Shamanism, ed. Carl- Martin Edsman, 82.89. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Shaara, Lila, and Andrew Strathern

1992 A preliminary analysis of the relationship between altered states of consciousness, healing, and social structure. American Anthropologist 94: 145.60.

Shirokogoroff, Sergei

1923 General theory of shamanism among the Tungus. Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society 54: 246.49.

1924 What is shamanism? The China Journal of Sciences and Arts 2: 275.79, 328.71.

1935 Psychomental Complex of the Tungus. London: K. Paul, Trench, and Trubner.

Sidky, H.

2004 Perspectives on Culture: A Critical Introduction to Theory in Cultural Anthropology. New Jersey: Prentice Hall.

2006 Cultural materialism, scientific anthropology, epistemology, and gnarrative ethnographies of the particular. h In Marvin Harris fs Cultural Materialism and Its Legacy, ed. Lawrence Kuznar and Stephen Sanderson, 97.107. Boulder: Paradigm Publishers.

2008 Haunted by the Archaic Shaman: Himalayan Jhakris and the Discourse on Shamanism. Lanham, MD: Lexington Books.

2009 A shaman fs cure: The relationship between altered states of consciousness and shamanistic healing. Anthropology of Consciousness 20: 171.97.

2010 On the antiquity of shamanism and its role in human religiosity.

Method and Theory in the Study of Religion 22: 68.92.

Sidky, H., Janardan Subedi, and James Hamill

2002 Halfway to the Mountain: The Jirels of Eastern Nepal. Kathmandu: Tribhuvan University Press.

Sidky, H., J. Subedi, R. Spielbauer, J. Hamill, S. Williams-Blangero

2000 Phombos: A look at traditional healers among the Jirels of eastern Nepal. Contributions to Nepalese Studies: The Jirel Issue: 39.52.

Siikala, Anna-Leena

1992a The interpretation of Siberian and Inner Asian shamanism. In Studies on Shamanism, ed. Anna-Leena Siikala and Mihaly Hoppal, 15.25. Budapest: Akademiai Kiado.

1992b Siberian and Inner Asian shamanism. In Studies on Shamanism, 1.14.

Smith, Frederick

2006 The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization. New York: Columbia University Press.

Spencer, Robert

1968 Review of Studies in Shamanism. American Anthropologist 70: 396.97.

Sullivan, Lawrence

1994 The Attributes and Power of Shamans: A General Description of the Ecstatic Care of the Soul. In Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas, ed. Gary Seaman and Jane Day, 29.45. Niwot, CO: University of Colorado Press.

Swanson, Guy

1964 The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Tart, Charles

1975 States of Consciousness. New York: E. P. Dutton & Co.

1999 Altered states of consciousness. Journal of Consciousness Studies Online, http://www.paradigm-sys.com/ctt_articles2.cfm?id=22#ptop (accessed March 2009).

Tart, Charles, ed.

1990 Altered States of Consciousness: A Book of Readings. New York: Wiley. (Originally published 1969)

Thomas, Nicholas, and Caroline Humphrey

1994 Introduction. In Shamanism, History, and the State, ed. N. Thomas and C. Humphrey, 1.11. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Townsend, Joan

1997 Shamanism. In Anthropology of Religion: A Handbook, ed. Stephen Glazier, 427.69. Westport, CT: Praeger.

Walter, Mariko, and Eva Fridman, eds.

2004 Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture. San Francisco: ABC-CLIO.

Watters, David

1975 Siberian shamanistic traditions among the Kham Magars of Nepal. Contributions to Nepalese Studies 2: 123.68.

Winkelman, Michael

2000 Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing. Westport, CT: Bergin and Garvey.

2002 Shamanism as neurotheology and evolutionary psychology. American Behavioral Scientist 45: 1873-1885.

ثَبَت المصطلحات	
الرعوية الزراعية	Agropastoralism
حالات تبدّل الوعي	Altered states of consciousness
منجمون	Astrologers
الشيتري	Chhetri
عرافون	Clairvoyants
ملصقة	Collage
انتشارية	Diffusionism
تفارق	Dissociation
غيبة النشوة	Ecstatic trance
الانصرافية الإثنوغرافية	Ethnographic particularism
الغورونغ	Gurung
الجاكري	Jhakri
الجيريل	Jirel
حالات صغروية	Micro - states
التوحيد	Monotheism
موتيفات	Motifs
أحبار العصر الجديد	New Age savants
كائنات خارقة	Paranormal beings
محرّكون نفسيون	Psychokinetics

Psychopomp	قائد الأرواح بعد الممات
Rai	الراي
Retina	شبكية العين
Ritual intercessors	الوسطاء الطقوسيين
Shamanism	الشامانية
Spirit channelers	مستقطبو الأرواح
Spirit possession	التلبّس بالأرواح
Telepathists	متخاطرون
Unitary	وحدوية
Visual afterimages	صور تلوية بصرية
Waking consciousness	اليقظة الواعية

القياس المجازي في منهجي فيكتور تيرنر وإيرفينج جوفمان: فن الدراما في التفاعل الاجتماعي ودراما الحياة الاجتماعية *

بقلم: إيستر فوسو **
ترجمة: محمد مجد الدين باكير ***



شاع استخدام القياس البلاغي في شتى صور الفكر، ومن بينها القياس المسرحي والدرامي. ويعد المسرح من المنظور السيميائي تجسيداً للواقع. ومن مميزات التمثيل المسرحي حقيقة أن تجسيد الواقع يقوم، إلى حد كبير، على استخدام الصفة المادية والأنساق الثقافية، التي تتشكل منها أيضاً حياتنا اليومية؛ وتكون وسائل التجسيد، في بعض الحالات، مماثلة من الناحية الرمزية للتجسيد نفسه. وقد كان هذا التشابه دافعاً للعديد من الكتّاب والفلاسفة، ومن ثم، علماء الاجتماع، إلى تحري أوجه الشبه بين الحياة الاجتماعية والدراما والمسرح على وجه الخصوص.

---

* Metaphorical Analogies in Approaches of Victor Turner and Erving Goffman: Dramaturgy in Social Interaction and Dramas of Social Life. Sign Systems Studies, 38 no 1-4 2010, p.130 - 166

** Vosu, Ester, Department of Ethnology, University of Tartu Ulikooli 18, 50410 Tartu, Estonia. e-mail: ester.vosu@ut.ee

*** محمد مجد الدين باكير. كاتب و مترجم يحمل إجازة في الإقتصاد. يعمل في القطاع المصرفي منذ عام 2004. له عدد من المؤلفات في علم الإقتصاد و الإدارة و الأعمال. له كتاب مترجم(إمبراطورية الثروة-عالم المعرفة).

لقد اخترت في هذا البحث منهجين محددين من العلوم الاجتماعية يقومان على استخدام القياس المجازي للمسرح بطرائق مختلفة، ومتداخلة إلى حد ما - وهما مفهوم فيكتور تيرنر عن «الدراما الاجتماعية» المستقى من علم الإنسان (الأنثروبولوجي)، ومفهوم إيرفنج جوفمان عن فن دراما التفاعل الاجتماعي المأخوذ عن علم الاجتماع. يبني الأول قياسه، إلى حد كبير، على بنية النص الدرامي وعلى نواحي الشبه الرئيسة في الصراع (الدرامي)، بينما يؤسس الآخر قياسه على مبادئ الأداء المسرحي، ويعتبر الشخوص والأدوار جوانب شبه أساسية بين الفعل على المسرح والفعل في الفضاء الاجتماعي. هذا البحث يعاين أوجه الشبه الأساسية تلك، ويلقي الضوء على نمط تفسير الثقافة والمجتمع، الذي ينشأ لدى إعمال القياس المسرحي. وتستعرض الفقرة الختامية بعض المشكلات العامة المتصلة بالاستعارات الممتدة والتفسيرات القياسية، التي يحتاجها الباحث للتصدي لتلك المشكلات.

وبذلك فإن قيمة نموذج تيرنر، وكذلك نموذج جوفمان، تتمثل في أنه يتيح لنا الابتعاد عن وحدة الأنا (الأنوية المعنوية - سوليبسية) أو النظرة الأحادية، بتوسيع نطاق مرجعيتنا. وعندما يقول جوفمان إن البشر هم كالمؤدين على خشبة المسرح، ويقول تيرنر إن الصراعات الاجتماعية هي كالمسرحيات، نكون حينئذ نطبق نموذجاً من شبكة دلالية على موضوع في شبكة دلالية أخرى نرغب في إيضاح خصائصها من خلال المقارنة المجازية... «..» والمجاز، إن كان حسناً، سيوضح بعضاً من خصائص الظاهرة، لكنه سيترك بعضها غامضاً أو خفياً بحيث يمكن تبيّنه باستعارات مجازية أخرى تنشد الوقوف أيضاً على خصائص أخرى «...» (ستيتس 1996: 7).

مقدمة

تقوم الاستعارات المجازية والقياسات على أوجه شبه محددة بين مجال الانطلاق ومجال الوصول، ووظيفتها شرح أو تبيان شيء ما عن أحدهما، بينما تستخدم الأمثلة المقارنة من الآخر. وبالنسبة لمعظم المنتمين إلى الحضارة الغربية، تعد الأسباب الداعية إلى مقارنة الثقافة أو المجتمع بالدراما أو المسرح مفهومة بالحدس - ذلك أن سلوكنا الاجتماعي الثقافي يشتمل على نواح عدة (المشاهد والشخوص والأدوار والحوارات والصراعات، إلخ) حاضرة أيضاً في النصوص الدرامية، والعكس صحيح. بعبارة أخرى، ثمة دائماً شيء يشبه الدراما أو المسرح في السلوك الإنساني، ومن ثم، فإن الدراما/ المسرح يشبهان واقعنا الاجتماعي، لأنهما يمثلانه بطريقة أو بأخرى، وبالتالي يمكننا بدراسة النصوص الدرامية والأداء المسرحي أن ندرس ليس فقط جانب المحاكاة - وهي تمثل طرائق تجسيد البشر والمجتمعات - وإنما أيضاً الصورة التي تكون عليها معارفهم وقيمهم وعلاقاتهم بالمجتمع.

وعلى ذلك، يؤدي القياس المسرحي أو الدرامي وظيفته بإحدى طريقتين - بمقدورنا من خلال معاينة الحالات الشبيهة بالمسرح في الحياة الاجتماعية أن نخلص إلى معرفة جانب ما عن التفاعل الاجتماعي، وبدورها يمكن أن توصلنا

خشبة المسرح أو النصوص الدرامية إلى رؤية جديدة لآلية تصرفنا وتواصلنا مع بعضنا بعضاً (إن المسرح والدراما، كالفنون الأخرى، يحرضان شعوراً من عدم الألفة مع الحياة الحقيقية عبر طرائق معينة من الترميز والدلالة).

ومع هذا، فإن وجه الشبه أو التشابه هذا بين المسرح والحياة الواقعية هو بالتحديد الحجة الرئيسة، التي يستند إليها نقد مدى ملاءمة مفردات المسرح لتفسير الحالات الاجتماعية. وبحسب الباحث المسرحي إلي روزيك فإن المسرح هو تمثيل، أي وصف للحياة الحقيقية، يقوم أساسه الدلالي على مبدأ القياس، أو بنحو أدق على المطابقة الرمزية (الواقع المادي على خشبة المسرح - أي أجسام الممثلين بالإضافة إلى الأشياء المطابقة لتلك الموجودة في الواقع)، ولهذا السبب فهو يعتبر المسرح قياساً خاطئاً ومضللاً وغير ملائم لعلماء الاجتماع، ويرى أن على عالم الاجتماع أن يولي اهتماماً أكبر للفروقات بين المسرح والتفاعل الاجتماعي الحقيقي، خصوصاً لاختلاف منظومتيهما فيما يتعلق بالإيحاء والاتصال (روزيك 2002: 185- 205).

ومع ذلك، فإن الحياة الاجتماعية تعد - عند إجراء القياس المجازي - شبيهة بالمسرح/ الدراما، وليست مطابقة لهما، وبالتالي فإن ما قد نخلص إلى معرفته هو كيفية توظيف النماذج المجازية كأدوات إدراكية لاستكناه الواقع الاجتماعي. وبالنتيجة، ومن خلال تحري طرائق صياغة استعارات بعينها واستخدامها، فإن بوسعنا الولوج بدرجة أعمق إلى التغيرات المعرفية في المعرفة المقتصرة على تخصص واحد والمعرفة متداخلة التخصصات في العلوم الاجتماعية.

سأركز فقط في هذا البحث على جوانب محددة من الشبه بين الحياة اليومية والدراما والمسرح، وذلك باستخدام القياس عند كل من فيكتور تيرنر وإيرفينج جوفمان - أي بنية النص المسرحي ومسألة الصراع في حالة تيرنر، والشخصية/ الدور والتمثيل في حالة جوفمان. ولا أعتزم في هذا المقام أن أعرض لصحة أو عدم صحة القياس المجازي لديهما من حيث أوجه الشبه والاختلاف التي أشار إليها روزيك، بل على العكس، فإن ما يعنيني هو الآلية التي طبقا بها القياس، ونقاط القوة فيه، على الرغم من أوجه القصور التي تعتريه، وبالتحديد صورة تفسيرات الحياة الاجتماعية، التي وضعها جوفمان وتيرنر في منهجيهما، بالإضافة إلى ماهية التحولات المعرفية المرتبطة بإسهاماتهما في العلوم الاجتماعية.

1. الدراما والمسرح كأدوات للقياس المجازي

ثمة العديد من الأعمال التي عنيت بدور المجاز والقياس في الإدراك الإنساني، بما فيها التعليل العلمي (لاكوف، جونسون 1980؛ أورتوني 1993؛ هوليوك، ثاجارد 1995؛ جينتنر وآخرون 2011؛ فوكونيير، تيرنر 2003). في هذا البحث لن أكون طرفاً في النقاش الدائر حول العلاقات القائمة بين القياس والتشبيه والمجاز أو نماذج ونظريات القياس، بل سأنطلق من أن المقارنة المجازية القائمة على أوجه شبه محددة بين عالمين - المسرح والحياة الاجتماعية - يمكن البناء عليها للوصول إلى القياس المجازي من خلال الوقوف على تلك الخصائص المحددة، التي تخلق تشابهاً بينها، وبالمراعاة النقدية ليس فقط لأوجه الشبه، وإنما للفروقات التي تنشأ عن هذه المقارنة (ريني 2001: 3). وعلى الرغم من حقيقة أن القيمة الإدراكية والاستنباطية للقياس والمجاز هي موضوعات أشبعت بحثاً في العلوم الاجتماعية، فقد يحاجج المرء بأن القياس والمجاز (أو القياس المجازي) كليهما يؤدي دور ما يعرف بالأدوات الإدراكية (انظر بايرت 2005؛ وهوليز 1995؛ وماسن 2000؛ وريني 2001)، وبالتالي وبدلاً من العمل على تقييم الاستخدام الملائم أو غير الملائم للقياس، فإن من الأنسب دراسة صور القياس المستخدمة في التفسير ومبررات استخدامها وكيفيتها. وعلى الرغم من غموض تفسيراتها وتناقضها لدى مختلف الباحثين، فإن القياسات المجازية توفر رؤى إبداعية في كل الاختصاصات العلمية. وبرأي تشارلز ساندرز بيرس تؤدي القياسات دوراً مهماً في التعليل الإقصائي، وبالتالي تولد أفكاراً خلاقة وتفسيرات جديدة[1] (CP 6.525, 7.202).

ويسمح لنا الحقل الدلالي لكلمة «دراما» باللغة الإنجليزية بالتمييز بين عالمين بارزين - المسرح والحياة اليومية. وقد تحمل الدراما دلالة على النص المسرحي المعد للمسرح أو التلفزيون، أو على نحو أدق جنس المسرحية (فضلاً عن الكوميديا - والملهاة والتراجيديا - والمرثاة). ومن منظور أصل الكلام (التأثيل)، تشير كلمة دراما أيضاً إلى التمثيل (من الإغريقية ανϱδ - تشير كلمة دراما باللاتينية إلى الفعل أو العمل بالمعنى الأشمل)، وهذا مصدر التداخل بين الدراما والمسرح. ويعرّف أرسطو في كتابه «فن الشعر» (Poetics) فن الدراما - وكان الملهاة في زمانه - بأنه ضرب من المحاكاة، فيرى أنه «يمثل الناس في أثناء الفعل ولا يستخدم السرد» (فن الشعر لأرسطو 1449 ب 1. 20)، وبذلك فإن فن الدراما هو بطبيعته تجسيد بأسلوب المحاكاة سمته الأساسية الربط المباشر بين الحوارات والتعقيبات وبين سياق الحدث، والمسرحيات، على خلاف الأجناس الأدبية الأخرى، فلا يسرد الأحداث بالتعليق عليها (كما الحال مثلاً في السرد الملحمي)، وإنما بعرض الأحداث كأنها تجري في الزمن الحاضر، وبصورة مباشرة في الفعل الدرامي وحوار فاعلين متعددين.

---

(1) جدير بالذكر، مع هذا، أن بيرس يميز بين المجاز والقياس باعتبارهما شكلين مختلفين للرموز.

وتشير الدراما مجازاً إلى حدث أو ظرف مثير أو عاطفي أو غير متوقع. إن من العبارات الشهيرة القول «باصطناع دراما من شيء ما» (أي المبالغة في أهمية ذلك الشيء)[2]. وثمة العديد من الأمثلة عن هذا الاستخدام بالحوارات الدائرة حالياً في وسائل الإعلام، والتي تسعى إلى تعظيم أهمية أحداث بعينها وتحاول التأثير باهتمام القراء وعواطفهم (مثال ذلك الأخبار الدرامية التي نشرت في الصحافة المكتوبة بالإنجليزية في العام 2010: «أحداث درامية بركانية» في آيسلندا وإندونيسيا، «ودراما التحطم الجوي» البولندي، و«دراما المناجم» التشيلية، إلخ).

وتعود جذور القياس الدرامي إلى تقليد راسخ باستخدامه كمجاز في الحوارات الفلسفية والخيالية واليومية؛ ويتم تحويل بعض البواعث الناشئة عن هذه المصادر إلى تطبيقات في مجال الدراما على غرار القياس في العلوم الاجتماعية. إن مقارنات الحياة بالمسرحية أو المسرح على أساس أوجه الشبه المشتركة بينهما حاضرة في الأدب الإغريقي واللاتيني القديم «يصف أفلاطون في حواره «فيليبوس» (Philebos) الرحلة الأرضية الفانية بأنها «تراجيديا وكوميديا الحياة البشرية»؛ والتمثيل على مسرح الحياة، كما أشار إليه لاحقاً لوسيوس أنايوس سينيكا (رسائل أخلاقية إلى لوسيوس، 62-65 ب. م) وغايوس بترونيوس (ساتيريكون، حوالي 61 ب. م)». وقد لاقى التشبيه المجازي للحياة بالمسرح شيوعاً كبيراً خلال عصر النهضة وعصر الباروك، وأشهرها المجازات المسرحية التي استخدمها شكسبير («العالم جميعه خشبة مسرح..» في مسرحية كما تشتهيها As You Like It). في هذه النصوص السابقة تنطوي فكرة أن العالم هو خشبة مسرح، والبشر هم الشخوص في مسرحية كتب فصولها الخالق على الاعتقاد القائل إن البشر غير قادرين بأنفسهم فقط أن يخلقوا حياتهم ويؤدوا دورهم فيها، وأن خياراتهم في الأدوار، التي يؤدون قد لا تكون بأيديهم وإنما يمليها عليهم المخرج المسرحي (الإلهي)، كما استخدمت المجازات المرتبطة بالدراما والمسرح أيضاً في الأدب والفلسفة في القرون اللاحقة.

ومع هذا، فإن النصوص المسرحية والدرامية كانت تتماهى مع الواقع الاجتماعي، على امتداد القرن العشرين، بما يعكس الاهتمام في جوانب الشبه بين السلوك الأدائي (وأنماط التعبير الحضارية)، في ممارسات حضارية متنوعة (على سبيل المثال، الشعائر والألعاب والمسرحيات والألعاب الرياضية، إلخ) والتمثيل المسرحي (والنصوص الدرامية)؛ وبذلك انقطعت الصلة بالتقاليد المكانية والفكرية (شيشنر 1988). وبالنتيجة يسائل الباحث المسرحي هانس- ثيز ليهمان، وله ما يبرره، صحة القياس الدرامي. وعلى الرغم من حقيقة أن فن الدراما يعد حتى في يومنا هذا «الفكرة المعيارية الكامنة عن المسرح»، فقد طرأت تغيرات معتبرة على أجناس وأشكال وحدود المسرح والدراما معاً على امتداد القرن المنصرم - مع أن النص الفعلي قد لا يشكل إلا عنصراً هامشياً في الأداء، وقد يتشكل

(2) المصدر: قاموس أوكسفورد الإلكتروني للغة الإنجليزية، على الموقع www.oed.com، تاريخ الدخول: 20 نوفمبر 2010.

خلال العمل نفسه، فإن السرد يمكن تقديمه على خشبة المسرح باستخدام الرموز غير المحكية، إلخ، ليمان 2006[1999]:25. وعند هذا الحد يتعين علينا الإقرار بأن المقارنات المجازية هي تبسيطية على الدوام، بصورة أو بأخرى، وأن مجال الانطلاق للمجاز هو دائماً أكثر تعقيداً من الأجزاء المأخوذة منه لغرض القياس. ولو كانت المقارنة بين المسرح/ الدراما والحياة الاجتماعية لتشتمل على الطيف الكامل لفنون الدراما المعاصرة في كل صنوفها، فسيكون من الصعب جداً بناء القياس. إن بناء القياس بهذه الصورة سيقوم لا محالة على افتراض أن بعض المعرفة المسبقة تشكل الأساس لخلق وقولبة المعرفة الجديدة، وأن التعليل القياسي يقوم دائماً على أساس الشبه الانتقائي، وذلك من خلال تسليط الضوء على بعض السمات والخصائص المشتركة في مصدر القياس والشيء الذي سيوصف (وأيضاً المبالغة في التركيز على ذلك بين الحين والآخر)، بينما لا يلتفت إلى الخصائص والمزايا الأخرى (جينتر، جيزيورسكي 1993: 448). وإذا كان القياس يحمل تشابها بنيوياً للشيء الذي سيوصف، فإنه سيفقد وظيفته كقياس.

هذه الصعوبة أيضاً يلحظها عالم الإنسان (الأنثروبولوجي) كليفورد جيرتز عندما يصف «تماهي الحدود الفاصلة بين الأجناس» في العلوم الاجتماعية- وهو يرحب بهذا التحول في التأويل، لكنه يحذر من الحماس الزائد في تطبيق مفردات المسرح من قبل علماء الاجتماع، لا سيما أنهم سيجدون أنفسهم بعد برهة «منجذبين بدل ذلك إلى الأحبولة المعقدة لناحيتها الجمالية» (جيرتز 1983: 27). وبإسقاط هذه الحالة على الدراسات الثقافية في هذا الزمان يخلص جيرتز إلى نقاط القوة والضعف التي تعتري التطبيقين الأساسيين للقياس الدرامي - نظرية الطقوس ونظرية الفعل الرمزي - مشيراً إلى أن متابعة التطورات المعاصرة في المسرح والدراسات المسرحية تجعل علماء الاجتماع في حاجة ماسة إلى تعاون أوثق مع الباحثين المسرحيين. فضلاً عن ذلك، يشير الباحث المسرحي بيرت ستيتس إلى مشكلة أكثر عموماً تتعلق بالتعليل المجازي، وهي الأثر المشترك للمعنى الظاهر (الحامل)، والمعنى المجازي (المغزى) (أي المسرح والعوالم الأخرى التي تقارن به)، من جهة أن ثمة، على ما يبدو، تناسياً لممارسات الاستخدام، حيث ينحو المجاز إلى أن يكون مثل «الشوارع وحيدة الاتجاه» (ستيتس 1996: 2). بعبارة أخرى، لا ينبغي الغفلة عن أن تطبيق القياس يتم بطريقتين؛ فعند تحليل ظاهرة ثقافية معينة باعتبارها دراما، نجد أنفسنا أمام النظرية الاجتماعية، إلى جانب عملية تكوين المفهوم الأولي المقصود، وهي تنطوي أيضاً على فهم الدراما على أنها ظاهرة جمالية.

ويطلق ريتشارد إتش براون (1977: 160) على الدراما اسم «المجاز الجذر» (أو الاستعارة المتأصلة) في العلوم الاجتماعية. ولا يمكن للمجاز الجذر أن يعتبر بحد ذاته نموذجاً أو نظرية؛ ومع ذلك فإنه يقدم الأساس الذي يمكن أن تبنى عليه شتى النماذج

عبر الصياغة النظامية والتوضيح والقولبة. بعبارة أخرى، ليس ثمة نموذج درامي واحد لتوصيف الثقافة، وإنما يمكن ابتكار عدة نماذج مختلفة جميعها يقوم على القياس الدرامي. إن من المشكلات الرئيسة، التي تعترض استخدام مفهوم الدراما كقياس هي الروابط الوثيقة بين الدراما والمسرح – فالغرض الرئيس من النصوص الدرامية هو العرض والأداء المسرحي؛ وتمثل الشخوص في الدراما صلة الوصل بين النص والممثل والدور. وإذا اعتبرنا الدراما مجازاً جذراً أو قياساً أولياً فإن القياس الجامع الذي يكون فيه «المجتمع كالمسرح» سيشرع، ولا بد في أن يفعل فعله بالتوازي معه (انظر ريجني 2001: 143- 161). فالدراما والعمل المسرحي والأداء– وكافة هذه المفاهيم المجازية الثلاثة فسرت بدورها ودرست بصور مختلفة باعتبارها قياساً، وبالتالي فهي تشير إلى طرائق مختلفة لتعليل الصيرورات الاجتماعية، وتقدم صوراً مختلفة من الفهم للعلاقات بين المبادرة الفردية والبنى الاجتماعية (على سبيل المثال، الإيديولوجيات «المصوغة في سيناريو» والأحداث «المؤداة على المسرح» تبدو كأنها تشتمل على تأثير المجتمع بالفرد، بينما تضفي الأدوار الاجتماعية المؤداة من قبل الفاعلين البشر دوراً أكثر فعالية على أولئك الذين يجسدونها).

إن أمام القياس المجازي عائق لا مناص منه يتمثل في عدم استقرار مكنونه الاستنباطي، سيما وأنه يتعذر إعطاء تعريف قاطع للمجازات، كما أنها تطبق بصور مختلفة في السياقات المختلفة بفعل تعدد الأسباب الكامنة وراء تسمية الظواهر الثقافية المختلفة بالدراما أو الأداء. «بما أن المعنى الظاهر لا يحدد المغزى أو التطبيق المقصود، فإن للمرء الحرية في تحري أوجه الشبه التي تنطبق على حالة ما دون سواها» (ستيتس 1996: 2). من ناحية أخرى يعتبر آر إتش براون R.H. Brown التناقض الداخلي الذي يكتنف الدراما بصفتها مجازاً جذراً نقطة قوة لا نقطة ضعف لها– إذ تجبر المدلالوت المتعددة للدراما عالم الاجتماع على التأمل مراراً في العلاقات بين الحرية

والحتمية، والسببية والوعي، والمؤلف والممثل، والممثل والشخصية الدرامية؛ وفي الوقت نفسه يمكن أن يسلط كلاً من تلك الجوانب ضوءاً جديداً على فهم الآخرين، والعكس صحيح (براون 1977: 157-158). وكلا هذين المنطلقين ضروري في واقع الأمر، ويتعين على الباحث الذي يوظف القياس المجازي أن يبدي نقداً متصاعداً وحساً من التأمل، وأن يتخذ، على الرغم من قدرة المجاز على التمدد، مزيداً من الحيطة من النقلات الاستنباطية التي قد يحدثها ذلك التمدد. إن القياس القائم على المجاز يكشف بصورة حتمية عن بعض خصائص الموضوع قيد التحليل، فيما يترك المواضيع الأخرى مبهمة أو خفية.

وبالخروج بتفسيرات وأفكار جديدة حول ظاهرة جديدة، يمكن للقياس أن يلفت انتباه الباحث الاجتماعي إلى روابط غير متوقعة، لكن هناك ولا ريب خطر يظل قائماً ألا وهو

أن يجبر القياس الشيء قيد الدراسة إلى الاضجاع في سرير بروكرست*، متحولاً إلى ستار حاجب لا يظهر للباحث إلا المألوف والمتفق مع القياس دون غيره (ريجني 2001: 200). وبالتالي، فإن السؤال الذي يواجه الباحث الاجتماعي: ما أوجه الشبه التي تتم معاينتها، وكيف، إذا تمت دراسة شيء ما من الواقع الاجتماعي باستخدام القياس بالمسرح أو الدراما؟

2. الدراما الاجتماعية وفن دراما الحياة اليومية: فيكتور تيرنر وإيرفينج جوفمان

في الصفحات القادمة سأعاين بالفحص الدقيق صورتين متباينتين للقياس المسرحي المجازي، إلا أنهما نشأتا على نحو متزامن وإن بصورة مستقلة - مفهوم عالم الإنسان فيكتور تيرنر عن الدراما الاجتماعية، والمنظور الفني الدرامي عن الحياة الاجتماعية، الذي قدمه إيرفينج جوفمان، وسأركز في حالة تيرنر على دراسته السابقة «حول الانقسام والاستمرارية في مجتمع إفريقي: دراسة الحياة اليومية في قرية نديمبو» (1996 «1957») وعلى أعمال لاحقة أخرى (الدراما، والحقول الدلالية والمجازات، الحدث الرمزي في المجتمع البشري (1974) وغيرها)، باعتبارها تبين بصورة أوضح نموذج الدراما الاجتماعية ومفهومها. في حالة إيرفينج جوفمان سأقتصر غالباً على كتابه الأول والأشهر، الذي أسيء تفسيره أكثر من غيره «عرض الذات في الحياة اليومية» (1990 أ «1959»)، سيما وأن هذا العمل يقدم أكثر الدراسات منهجية لمنظور فن الدراما، وقد انبثق منهجا تيرنر وجوفمان حول الثقافة من العمل الميداني الاثنوغرافي ومن اهتمام دؤوب بالطرائق التي يتصرف بها البشر في مواقف بعينها، والتي بسببها بات تيرنر يعرف باسم «المنظّر التطبيقي» (كيبفيرر 1996: 12) فيما أعطي جوفمان اسم «التطبيقي المائل نحو التنظير» (كولينز 1980: 174) أو «البراغماتي الثقافي» (ألكساندر، ماست، 2006: 5-2).

وعلى الرغم من أن القياس الدرامي لدى تيرنر ينطلق من البنية الكلاسيكية للنص الدرامي، فيما ينبع القياس الدرامي لدى جوفمان من مبادئ الأداء المسرحي (الإنتاج المسرحي)، إلا أن ثمة روابط ذات صلة بين المنهجين حتى في ظل الفروقات الجوهرية بينهما، وقد وفر هذا بدوره الفرصة للعديد من المؤلفين لمقارنة القياس لدى تيرنر وجوفمان (ستيتس 1996؛ وريجني 2001؛ وجرايمز 2004؛ وروزيك 2002). لقد أعطت الدراسات المبكرة لكل من تيرنر وجوفمان حافزاً مهماً لتطوير علم الإنسان (الأنثروبولوجي) وعلم الاجتماع التفسيريين والانعكاسيين، وكان كلاهما باحثين شاملين استطاعا تجاوز حدود التخصص الواحد، وقد ألهم قياسهما المجازي- سواء الدرامي أم المسرحي - العديد من علماء ومنظري الاجتماع الآخرين، كما قوبل بالكثير من إساءة التفسير والنقد (انظر ساثاس 1980؛ وويلشاير 1982؛

* «سرير بروكرست» Procrustean Bed مصطلح أساسه أسطورة يونانية بطلها بروكرست، وهو حداد وقاطع طريق يوناني كان يكره كل من يقع في مصيدته (بعد أن يشبعه ضرباً و يجرده من كل مقتنياته التي يحملها) أن يتمدد على سريره الذي يحمله معه أينما ذهب، فإذا زاد طوله عن السرير قام ببتر الجزء الزائد من ساقيه حتى يتساوى مع طول السرير، وإذا كان أقصر قام بشده إلى أن يتساوي طوله مع طول السرير. وفي المعنى الاصطلاحي يشير سرير بروكرست أو صفة «بروكرستي» إلى جعل مجموعة متباينة من حيث الخصائص أو السمات تطابق بالإكراه معياراً أو مقياساً اعتباطياً أو تعسفياً- المترجم.

وروزيك 2002؛ وبيل 1992؛ وجرايمز 2004). فعلى سبيل المثال، يعتقد الباحث المسرحي أن المسرح هو قياس خاطئ تماماً للعلوم الاجتماعية نظراً لشبهه الكبير بالعالم الحقيقي من جهة، ومن جهة أخرى بسبب تجسيده للحياة في قالب نموذجي حتمي ذي صفة مجازية في الأصل (روزيك 2002). ومع هذا فإني سأقترح، وعلى الرغم من محدودية كل القياسات المجازية، أننا، طالما أن الشبه بينها ظل ماثلاً أمامنا، يمكن أن نستثني تلك الحدود في سبيل الخروج بمساهمة استنباطية وتفسيرية، ربما أيضاً إلى درجة أكبر إذا تحول نموذج الواقع المادي والمجسد إلى نموذج فكري أو أداة إدراكية لغرض تفسير الواقع.

لقد اعتبر عمل كلا المؤلفين أيضاً ذا صلة بنظرية الرمز، لا سيما أن كليهما يبدي اهتماماً في التفاعل الرمزي، وفي القواعد والأطر التي تشكل التواصل الاجتماعي، وفي الإشارات الرمزية وأنظمة الرمز المستخدمة في الثقافة والتي تتطلب مهارات ما وراء تواصلية (ماك كانيل 1983؛ وفيستر 1989؛ وهيسكالا 1999؛ وريغنز 1993؛ وبابكوك، وماكالون 1987). وينظر إلى مفهوم «الدراما الاجتماعية» على أنه «أحد الأركان الأساسية لفهم الصيرورات الاجتماعية لدى تيرنر»، إنه مفهوم يجمع التحليل المتزامن لبنية القرية والتأويل التتابعي «لنمط الصيرورة المنتظمة» في الدراما الاجتماعية المتمثل في «القطيعة/ الأزمة/ الإنصاف أو الشقاق»؛ وكانت مفردات الطقوس (والاستعراضات الثقافية الأخرى) بدورها «رموزاً، حيكت في نسيج رمزي معقد» (بابكوك، ماكالون 1987: 6-7). وبحسب جوفمان فإن طريقة عرض الذات في سياق تفاعلات الحياة اليومية قريبة لفكرة الصيرورة الدلالية، إلا أنها محدودة بآنية التفاعل وجهاً لوجه. «وتتولد إشارات جوفمان دائماً من قبل شخص إلى آخر يكون حاضراً بصورة مباشرة. وهي تعتمد على الصوت أو الوجه أو الجسد وتتولد عنه، وتفسر بأنها ذات مرجعية ذاتية، وهي تنقل جانباً أو صفة من الشخص الذي أطلقها» (ماك كانيل 1983: 24).

ويكمن الفرق الرئيس بين جوفمان وتيرنر في الاختلاف بين موضوعي دراستهما - فقد اهتم الأول بدقائق أمور التواصل اليومي (أي الاستعراضات الاجتماعية) في الثقافة الغربية؛ أما الآخر فقد عني بالصراعات والطقوس التي تعتمل داخل المجموعات الاجتماعية الكبرى، والتي تبتعد عن شؤون الحياة اليومية، وبالتالي فإن جوفمان يستخدم فن الدراما لدراسة تجارب الحياة اليومية، بينما يوظف تيرنر الدراما الاجتماعية لفهم التجارب التي تنحرف عن الأحوال اليومية الروتينية[3]. فضلاً عن ذلك، ثمة فرق كبير

(3) في الواقع، تتشابه نسبياً طريقة فهم جوفمان وتيرنر للتجربة - فكلاهما يهتم للتجربة المجسدة المباشرة. وبالنسبة لتيرنر، الذي يتناول مفهوم التجربة المعاشة (Erlebnisse)، التي وضعها في الأصل الفيلسوفان ألفريد شوتز وفيلهيلم ديلثي، فإن دراسة التجربة مهمة جداً بحيث إنه يسمي منهجه أحياناً «أنثربولوجيا التجربة» وموضوع دراسته «بنى التجربة» (تيرنر 1982أ)، بما يميزه عن البنى الاجتماعية المجردة. ويدرس تيرنر بنى التجربة عن طريق الدراما الاجتماعية والاستعراض الثقافي، مركزاً على «فعل» الثقافة - أي التجسيد والتجارب والأداء. ويستخدم جوفمان مفهوم «تنظيم التجربة» لدى مناقشته شتى «أطر» الحياة الاجتماعية التي تقيم دعائم السلوك (ومن ذلك أطر الأداء والطقوس). والفرد هو من يكون واعياً لتنظيم التجربة - فالتنظيم يكون موجوداً في «عقل الممثل الفرد، وليس في تنظيم المجتمع» (جوفمان 13 -11 :1971). وتقدم رؤية كلا الكاتبين للتجربة مثالاً ساطعاً عن المناهج التي تدمج المبادرة والبنية.

أيضاً في نطاق الأشياء، التي تثير اهتمام كل منهما ودرجة التركيز عليها. «إن المؤدي النموذجي لدى جوفمان هو شخص فرد يتنقل في عالم حافل بالسلوكيات المسموحة والمحظورة؛ أما المؤدون لدى تيرنر فهم عادة «مجموعات اجتماعية مضطربة» علقت في صراع عنيف بين ادعاءات سياسية متنافسة» (ستيتس 1996: 8).

لقد تمثل إسهام جوفمان الأساسي في علم الاجتماع بتحويل التواصل اليومي البسيط والاعتيادي - أي التفاعل وجهاً لوجه - إلى موضوع للدراسة في مجال علم الاجتماع[4]. وباستخدام القياس الدرامي (أو الأداء المسرحي)[5] لوصف حالات التواصل المتعددة في مجتمعه المعاصر، يدهش جوفمان قراءه المعاصرين بتوجيه الانتباه إلى حقيقة أن أنشطة الحياة اليومية نفسها تشتمل على عدد من الأنماط أو الشيفرات المختلفة واستراتيجيات السلوك التقابلي. وبدراسة مجتمع الولايات المتحدة في الخمسينيات من القرن الماضي على وجه الخصوص[6]، خلص جوفمان إلى فكرة فن دراما السلوك الاجتماعي، الذي يمكن من خلاله دراسة وتفسير تفاعل البشر في معظم الحالات والمشاهد الثقافية التي تحفل بها الحياة اليومية (في المتاجر والمطاعم ومكان العمل، وفي العلاقات، إلخ).

وأبدى فيكتور تيرنر منذ دراساته المبكرة، وعلى خلاف جوفمان، اهتماماً في الحالات الاستثنائية والمفصلية في حياة التجمعات المحلية أو المجتمع عموماً - أي الصراعات والأزمات وطقوس حلها - والتي قد تفضي إما إلى التسوية أو القطيعة التامة بين الأطراف المعنية، والتي، مع ذلك، تولد في معظم الحالات تجارب غير مألوفة وزيادة في التجاوبية أو الانعكاسية. إن «الدراما الاجتماعية» لدى تيرنر تركز على الأحداث، التي يمكن عزلها بوضوح عن الحياة اليومية في ثقافة من الثقافات، وبذلك فهي قابلة للتعريف والوصف، وتتميز ببنية أولية عامة نسبياً. وقد عكف تيرنر، بعد أن ركز مجال بحوثه على حالات الأزمات والطقوس الاجتماعية المرتبطة بها، على تحليل طرائق نشأة الصراعات وتصاعدها على اختلاف أشكالها، وآلية تسويتها في مجتمع ما، وهو يحاجج بأنه خلال تلك الحالات الفاصلة تحديداً يجنح أطراف الصراع إلى امتلاك إدراك أوسع للقواعد والمبادئ التي تحكم علاقاتهم المتبادلة.

في الصفحات القادمة سأقدم تحليلاً مقارناً أكثر دقة للقياس عند كل من تيرنر وجوفمان، بحيث أقتصر على التصدي عن كثب لبعض الخصائص الأولية للقياس المعقد والمتقلب للمسرح والدراما لدى كل منهما.

(4) ومع ذلك لا ينبغي للمرء أن يغفل عن عالم الاجتماع جورج سيمل الذي وجه الاهتمام، حتى قبل جوفمان، إلى حقل معقد من السلوك اليومي، إلى مفهوم يمكن ربما تسميته «الطقوس بين الشخصية الصغيرة» (مانينج 21 :1992).

(5) في مرحلة لاحقة سيستخدم أدوات القياس «الألعاب والطقوس» لتحليل التفاعلات الاجتماعية.

(6) في أطروحته للدكتوراه، التي نشرت في العام 1953، وقام عليها كتابه «عرض الذات في الحياة اليومية»، درس جوفمان المجتمعات المحلية في جزر شيتلاند في اسكتلندا.

1.2 الدراما الاجتماعية: القياس القائم على تشابه الصراع.

طور فيكتور تيرنر من خلال دراسة قبيلة نديمبو في أفريقيا الوسطى[7]، ومن ثم مجموعات اجتماعية أخرى، طريقة في التفسير تقوم على القياس بالدراما، وخاصة رغبة منه في تقديم تفسير لحالات الصراع وأساليب حلها، إلى جانب الديناميكيات التحويلية للصيرورات الاجتماعية بصورة عامة. وسيراً على خطى من سبق من علماء الإنسان والباحثين في الطقوس[8] يلاحظ تيرنر كيف تشتمل الدراما الاجتماعية على «وحدات من الصيرورة الاجتماعية، معزولة وقابلة للوصف بدقة فائقة»، وهي ترفع درجة التوتر، وتوجد حلولاً للصراعات في مجتمع ما أو تساعد على تجنبها (تيرنر 1974: 33)، لكن ما نوع الدراما الذي يجول في ذهنه، في ظل تعقيد دلالات هذا العالم في الثقافة الأنجلوأمريكية؟ يبدو تيرنر للوهلة الأولى منطلقاً من نظرية الدراما الأرسطالية الضيقة والكلاسيكية، أي من بنية المسرحية ذات الفصول الأربعة (التراجيديا أو المأساة)[9]، نظراً لأنه يفصل بين المراحل التالية في الدراما الاجتماعية: (1) تغير جذري في العلاقات الاجتماعية الطبيعية بين أفراد مجتمع ما أو مجموعة بعينها من هذا المجتمع (مرحلة الانقسام/ الشقاق)؛ (2) الأزمة أو تعاظم الانقسام، إذا تعذر حل الصراع فوراً (الأزمة)؛ (3) آليات التسوية أو المصالحة والتعويض، ويتم تفعيلها من قبل قادة المجموعة الاجتماعية (الإجراء الإنصافي)؛ (4) إعادة دمج أفراد المجموعة أو الإقرار على مستوى الجمهور العام بالخلل غير القابل للإصلاح، وبقبول هذا الخلل (مرحلة إعادة الدمج) (تيرنر 1974: 37-42).

وليس الصراع بالتأكيد هو وجه الشبه الوحيد بين المسرح والمواقف الاجتماعية، التي كانت محل اهتمام تيرنر، لكني أود أن أسلط الضوء عليه في هذا المقام باعتباره أساساً للتمييز يمكن من خلاله إقامة هذه المقارنة، لا سيما أن الصلة بين الصراعات الاجتماعية والصيرورات الاجتماعية العدائية شديدة الوضوح. لقد تم التركيز في النظرية الجدلية للدراما لجورج فيلهيلم فريدرتش هيغل (فلسفة الجمال Aesthetik) على أهمية الصراع كميزة أساسية للأعمال الدرامية، التي تحدد هيكلية جميع أنشطتها والعلاقات بين الشخوص، وفهمه الجدلي هذا للتاريخ يلاحظ أيضاً في مفهوم تيرنر للدراما الاجتماعية

---

(7) تقع أراضي قبيلة نديمبو في المناطق الجنوبية من أفريقيا الوسطى، وتتقاسمها ثلاثة بلدان هي زامبيا (روديسيا الشمالية سابقاً) وجمهورية الكونغو الديموقراطية (الكونغو البلجيكية سابقاً) وأنغولا (أنغولا البرتغالية سابقاً).

(8) لقد تأثر مفهوم تيرنر عن الدراما الاجتماعية جزئيا بدراسات الطقوس، التي أجراها عالمي الاجتماع السابقين آرنولد فان جينيب وإيميل دوكيم، وكذلك أيضاً باهتمامه في أدب (الدراما) والمسرح (خصوصاً المسرح البريطاني والأمريكي في زمانه). يمكن أيضاً عقد مقارنات مع مناهج عالم الإنسان ميلتون سينجر، وكان معاصراً لتيرنر، حيث أقام قياسه، في فترة الخمسينيات من القرن العشرين في دراساته حول الطقوس الاحتفالية الهندية باعتبارها «عروضاً ثقافية»، على نواحي الشبه البنيوية والخارجية المتعددة بين الطقوس والعروض المسرحية: كبداية ونهاية قابلة للتحديد، «كبرنامج أنشطة منظم»، وكمجموعة من المؤدين والجمهور، «كمكان وحدث» (سينجر 71 :1971).

(9) في تاريخ نظرية الدراما، بذلت جهود كثيرة لوصف قواعد التأليف المسرحي. لقد بين المنظّر الأدبي جوستاف فريتاج (1886 «1863») في أحد أعماله الذي يعود للعام 1863 بعنوان «تقنية الدراما» (Die Technik des Dramas) بنية المسرحية ذات الفصول الخمسة الكلاسيكية المغلقة (closed form)، التي عرفت لاحقاً باسم هرم فريتاج (Freytag's Pyramid)، حيث كانت لفترة لا بأس بها ذات حضور مؤثر تماماً في نظرية الدراما المعيارية (Normative Drama Theory).

(انظر ريجني 2001: 158)، كما يعبر عن الصراع في صورة المواجهة الدائرة بين قوتين متناقضتين، وكلما كانتا أكثر توازناً زاد غموض التوتر الدرامي الذي سينشأ (بالطبع يمكن النظر إلى الصراع في الدراما كصراع بين الشخصية والمجتمع أو كصراع داخلي لدى تلك الشخصية)، وبناء على ذلك فقد ركزت الدراما كجنس أدبي بالتحديد على تلك الحالات والصيرورات الاجتماعية، التي تنطوي بطبيعتها على توتر وصراع أشد من المعتاد، بحيث يتصاعد ويتعاظم (خصوصاً في الأعمال التراجيدية والميلودراما أو المشجاة) وبمعاينة التطورات، التي عرفتها فنون الدراما في القرن العشرين، ومع ذلك، فحري بالمرء ألا يفرط بالتركيز على الصراع ويعتبره سمة فريدة وجامعة للدراما وحدها.

وبحسب النظرة العدائية للثقافة لدى تيرنر، إذن، فإن الدراما الاجتماعية تتجلى أولاً كخرق لأعراف اجتماعية بعينها، سواء أكانت قواعد أخلاقية أم قوانين أم عادات وتقاليد، إلخ. وقد يحدث هذا الخرق عن وعي أو من دون وعي، أو قد يكون مدبراً من قبل بعض الأفراد الراغبين في إحداث تحول اجتماعي ما (تيرنر 1982 ب [1981]: 70). ويمكن أن يتطور الصراع إلى أزمة أعمق، قد تفضي أيضاً إلى الحرب، لكن في معظم الحالات هناك محاولة لحل القضية باستخدام الشعائر الطقسية التي تتبع قواعد محددة (كالإجراءات القانونية، التضحيات، إلخ). وحالما تخرق القاعدة (القواعد)، ويبدأ الصراع بالتصاعد، فإن قادة المجموعة المعتدى عليها يحاولون في العادة تقديم تنازلات أو اتخاذ إجراءات مضادة (رسمية وغير رسمية) تتحدد تبعاً لطبيعة الصراع. هذه الآليات التعويضية يمكن أن تأخذ صوراً شتى تتراوح بين الإيحاءات الشخصية والطقوس العامة، مثل تقديم أضحية حقيقية أو رمزية، وتشكيل حالات للتعبير عن العنف الطقسي، إلخ. وقد يكمن حل الأزمة إما في رد الحالة إلى ما كانت عليه قبل الصراع أو إيجاد حالة جديدة من التوتر والقبول بها؛ وفي بعض الحالات يأتي الحل في صورة الحل النهائي المحتوم لأي تراجيديا - ألا وهو الكارثة (كالقتل أو النفي، إلخ).

وتتوقف طبيعة الصراعات وحلها إلى درجة كبيرة على نوع المجتمع، ففي المجتمعات التقليدية تكون القبائل أو العائلات أو الجماعات الدينية المختلفة هي من ينخرط في الصراع، بينما في المجتمعات الغربية المعاصرة[10] تقوم بذلك عادة الجماعات العرقية والطبقات الاجتماعية المختلفة، إلخ[11]. ويخلص تيرنر إلى أن جميع المراحل الأربع للدراما الاجتماعية هي أشد وضوحاً وتمايزاً في المجموعة الأولى، التي تمثل نمط الثقافات التي

(10) يدعوها تيرنر بالمجتمعات ما بعد الصناعية أو المجتمعات المركبة.

(11) على الرغم من انطلاقه من دراسة طقوس نديمبو إلا أن تيرنر في الحقيقة مهتم بآليات (ديناميكيات) الصراعات الاجتماعية على العموم، وبالآلية، التي تخلق بها التحولات السياسية والاقتصادية مجتمعاً يزداد تعقيداً وما ينجم عن ذلك من صعوبة التوصل إلى حلول للصراعات (بما فيها مكنون الدراما الاجتماعية). ويرد تيرنر في دراساته اللاحقة مفهوم الدراما إلى سياق المجتمع الغربي، ويدرس من جملة الجوانب الأخرى طقوس الأزمة في الحياة السياسية للولايات المتحدة في سبعينيات القرن العشرين.

تتطور بصورة دورية (لا سيما نتيجة توفر درجة أقوى من الإجماع أو التوافق المجتمعي). ويتضح دور الأفراد في مطلع الدراما الاجتماعية وقفلتها في المجتمعات التقليدية بصورة أكبر من المجتمعات المعاصرة ذات الطابع الغربي، والتي تنحو إلى التغير بسرعة أكبر وبطرائق أكثر تعقيداً، بحيث يخضع فيها مسار الدراما الاجتماعية بين الحين والآخر إلى سيطرة أجهزة مثل الشرطة أو الجيش (تيرنر 1982 أ: 92). وبالفعل، يؤكد تيرنر في كتاباته اللاحقة على أن الدراما الاجتماعية - على خلاف الدراما المسرحية (خصوصاً التراجيديا) - لا تخرج غالباً بحلول واضحة المعالم، وتعمل في الغالب على خلق الظروف في المرحلة الرابعة التي قد تشكل الأساس لخلق دراما أخرى أيضاً. ويرى الباحث المسرحي بيرت ستيتس أن غاية تيرنر لا تنصرف إلى القول إن كل الصراعات الاجتماعية متماثلة، وإنما هو يتحدث عن البنية السببية للتجربة البشرية بصورة عامة، وعن جوانب كلية محددة في تطور الصراعات وحلها. إن تفسير الصراعات الاجتماعية بتطبيق بنية الدراما هو تفسير مجازي جلي؛ مع ذلك يلحظ ستيتس أن هذا المجاز يفقد أثره إذا تم عكسه (أي إن الدراما ذات بنية شبيهة بالصراعات الاجتماعية)؛ ولسبب ما «فقد غفلنا اليوم عن الفكرة الأرسطالية لمحاكاة الواقع، والقائلة إن الصراعات الاجتماعية تسبق تمثيلها الدرامي» (ستيتس 1995: 5-6).

ما هو بالتحديد موقع الطقوس في سياق الدراما الاجتماعية؟ في أعماله السابقة كانت الطقوس بالنسبة لتيرنر أحد وجوه صيرورة الدراما الاجتماعية (التي تعمل بين الحين والآخر كآليات تضمن الاستقرار الاجتماعي)؛ في الأعمال اللاحقة، ومع ذلك، تصبح لطور الانتقال (العتبية) والمكون التحويلي للطقوس مكانتهما البارزة، وفي كتاباته الأخيرة يولي عناية، لا بأس بها، بالانعكاسية (reflexivity) في سياق نشأتها لدى المشاركين في طقس ما[12]. وفي أولى دراساته المهمة «الانقسام والاستمرارية في مجتمع أفريقي (1957)» وفيه يطور مفهومه عن الدراما الاجتماعية، حيث يخصص باباً واحداً فقط للطقوس، فيركز على وظيفة الطقوس في الدمج السياسي (تيرنر 1996 [1957]: 288-317). ويرى تيرنر - في أعماله المبكرة - أن الطقوس في المقام الأول آلية تعويضية تزيل توترات معينة ظهرت في النظام الدنيوي لأي مجتمع. في نموذج الدراما الاجتماعية تكون الطقوس جزءاً من المرحلة التعويضية الرامية إلى حل الأزمة من خلال أنشطة طقسية متعددة، رسمية أو ما دون رسمية، وللحيلولة دون تفكك المجتمع المحلي أو النظام الاجتماعي أو كليهما (تيرنر 1982 أ: 92). ومع ذلك، فإن آراء تيرنر المبكرة عن الطقوس

(12) يحاجج تيرنر بأن الطقوس (وكذلك العديد من العروض الثقافية الأخرى) ليست في الأساس انعكاساً لثقافة من الثقافات، وإنما تقدم للمشاركين الفرصة للإدراك الانعكاسي، أي الفرصة لمعاينة العلاقة بين المرء وثقافته كما لو أن ذلك يتم عن بعد، وبالتالي فإن الانعكاسية (Reflexivity) بالنسبة لتيرنر ترتبط بما وراء التواصل (metacommunication) حسب مفهوم جريجوري باتيسون.

ليست وظيفية محضة، بل تنم عن اهتمامه بأشكال التعبير عن الإبداع الإنساني[13]. هذا الاهتمام يزداد ظهوراً في أعماله اللاحقة، التي يولي فيها تيرنر أيضاً اهتماماً، بالإضافة إلى الطقوس بمعناها الضيق، بالأجناس الأخرى للاستعراض الثقافي الشبيهة بالطقوس.

تؤدي الطقوس برأي تيرنر دوراً بالغ الأهمية، لا بل حاسماً أيضاً، في صيرورة الدراما الاجتماعية، باعتبارها تستخدم في تطبيق رموز وقيم الثقافة. بعبارة أخرى، تظهر الثقافة أو المجموعة الاجتماعية نفسها من خلال الطقوس. ويحاجج تيرنر بأن أكثر أشكال الطقوس ما بين الثقافية (intercultural) نموذجيةً هي تلك التي تتبع بصورة متواترة «البنية الدرامية» (أي نوعاً محدداً من الحبكة أو التتابع السردي)، وأن الأثر الحيوي والعاطفي للأنشطة الطقسية يحدث تداخلاً بين البنى الإدراكية والتجارب الحسية على نحو يختلف عما هو مألوف في الحياة اليومية (تيرنر 1982 ب: 81). ومع أن تيرنر رأى أن من المهم التمييز بين الطقوس في المجتمعات التقليدية (مثل مجتمع قبيلة نديمبو) والوقائع الشبيهة بالطقوس في مجتمعه الغربي المعاصر، فإنه يرى في أعماله اللاحقة أن كلا من الطقوس والوقائع الشبيهة بالطقوس يتسم بدرجة ما - أشد أو أخف - من العتبية (liminality). هذا المفهوم يشير إلى لحظة إقحام المرء في حالة مفصلية توفر له الفرصة لاختبار أو إدراك المعنى الدقيق للانتماء إلى ثقافة ما، بصورة أكثر جلاءً مما تتيحه الحياة اليومية، والمعنى الذي تحمله تلك الثقافة من قيم ومعايير أخلاقية[14]. وحيث إن علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) في أيام تيرنر كان يرتكز في معظمه على ما يعرف بالوظيفة الانعكاسية للطقوس (أي الطقوس كانعكاس لثقافة بعينها)، وبالنسبة لتيرنر، في فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، صارت «الانعكاسية «الجمعية» الجماعية» المتصاعدة ذات أهمية متزايدة (تيرنر 1982 ب: 75). إن الإدراك المتعاظم لثقافة المرء ولذاته لا يسمح له فقط بترسيخ وتعزيز القيم والمعايير الاجتماعية، لكنه يوفر أيضاً الإمكانية لتحويل تلك القيم والمعايير (على الأقل على الصعيد الرمزي، مع أن ذلك قد يحدث لاحقاً تغييرات ملموسة في الواقع الاجتماعي)، وبذلك يمكن للطقوس أن تؤدي دور المحفز للتحولات الاجتماعية، كما ألمح تيرنر إلى أن اهتمامه بالقياس الدرامي كان نابعاً من اهتمامه بالتغيرات، التي تطرأ على التفاعل بين البشر في أزمنة مختلفة، وقد أقر بأن خلفيته الثقافية الغربية أفقدته القدرة على توصيف «الأنشطة العامة» (public activities)، التي كان عاكفاً على دراستها، إلا باعتبارها ذات طبيعة درامية (أو مسرحية)

(13) تأثر اهتمام تيرنر بالإبداع ببعض اهتماماته الأخرى - فقد كانت والدة تيرنر ممثلة، ومن هنا كان اهتمامه المبكر في المسرح، وقبل دراسة علم الإنسان انصرف إلى دراسة الأدب في كلية لندن الجامعية، وقد رافقه اهتمامه في الأدب طوال حياته، ويمكن تلمس بعضاً من سمات الأديب حتى في دراساته في مجال علم الإنسان.

(14) ثمة صلة وثيقة بين فكرة تيرنر عن العتبية باعتبارها «شواشاً مثمراً (chaos fructile)، كحالة خصبة من العدم، مخزون من الإمكانات، وليس بأي شكل من الأشكال تجمع عشوائي، وإنما بحث دؤوب عن الأنماط والبنى الجديدة «...»» (تيرنر 1990: 12) وأسلوب معالجة جوري لوتمان لوظيفة «الحدود» في الثقافة (لوتمان 131-142 :1990).

(تيرنر 1984: 19)، ومن هنا فقد ولد مفهوم الدراما الاجتماعية من صلب الاهتمام بالصيرورات الثقافية المتصلة بالتغيير، والتي تفضي بدورها إلى اختيار يصب في صالح الطقوس المتعلقة بشتى أشكال التحولات أو الأزمات. وتشير جميع المفاهيم المحورية في الأعمال المبكرة لتيرنر - أي الدراما والتحول والفعالية والصيرورة - إلى الآليات والتغيرات والتطور. وبمرور الزمن تتحول الدراما الاجتماعية، بالنسبة لتيرنر، إلى نموذج عام قابل للتطبيق في توصيف صيرورات التحول الاجتماعي؛ وفي دراساته اللاحقة يوسع اهتمامه ليشتمل على المجتمعات المعقدة ذات النمط الغربي إلى جانب المجتمعات التقليدية. وبات تيرنر، بحلول عقد الثمانينيات من القرن العشرين، مقتنعاً بأنه كان يتصدى لعامل ثقافي مشترك أو جامع، وهو أن الدراما الاجتماعية هي «وحدة تلقائية/ عفوية من الصيرورة الاجتماعية، وهي أيضاً حقيقة تعكس تجربة كل فرد في كل مجتمع إنساني» (تيرنر 1982 ب: 68)، والتي يمكن تبينها في «بعض المجموعات التشاركية (-cor porate groups) مثل العائلة، السلالة، العشيرة، القبيلة، الأمة، إلخ» (تيرنر 1982 أ: 92). إن الادعاء بكلية (عمومية) الدراما الاجتماعية لا يعني، مع ذلك، أن التعبير عنها سيكون متماثلاً في كل المجتمعات (مثلاً، في بعض الثقافات، تنبثق الدراما الاجتماعية بصورة متقطعة نسبياً)، أو أن القوى الاجتماعية السياسية[15] المحفزة للدراما الاجتماعية ستكون متماثلة (تيرنر 1982 ب: 71-72).

وتفضي فكرة كلية الدراما الاجتماعية إلى النقد الرئيس للقياس عند تيرنر - فثمة من يحاجج بأن تيرنر استشف في الثقافات غير الغربية ما لم يكن فيها حقاً، أساساً بسبب رغبته كباحث غربي في رؤية «الدراما» حاضرة في كل شيء (انظر هانديلمان 1998 «1990»: 43). وإذا سلمنا بأننا نقبل القياس فإن الطقوس قد لا تظهر، مع ذلك، دائماً في المرحلة التعويضية من مراحل الدراما الاجتماعية، ولا يمكن الجزم بأن الأزمات الاجتماعية ستتطور عبر أربع مراحل تحديداً، حتى وإن كنا سنتصدى لها بتطبيق القياس الدرامي (قد يكون عدد المراحل أكثر أو أقل)، وهلم جرا. وبذلك، يتعين على الباحثين، في معرض تطبيقهم لنموذج الدراما الاجتماعية، أن يلحظوا تحديداً التماثل القائم في الأمثلة التي يسوقها تيرنر، وأن يدركوا أنها ليست إلا إحدى الوسائل لرؤية الثقافة من منظور الدراما.

(15) منذ ستينيات القرن العشرين صار تيرنر يولي أهمية خاصة لماهية هذه القوى، والأثر الذي تخلفه في مسار الدراما الاجتماعية، والطرائق التي تضفي بها واقعية على الأحداث التي تجري فيها، وذلك تبعاً للأحداث السياسية الجارية في كل من الولايات المتحدة وأوروبا آنذاك.

2.2 فن دراما الحياة اليومية: قياس يقوم على الشبه بين الشخوص والأدوار والتمثيل

لقد استوحيت أفكار إيرفينج جوفمان حول فن الدراما كأداة لتنظيم تفاعل الناس في الحياة اليومية من البيانات التطبيقية، وذلك على خلاف تيرنر - الذي اعتمد العمل الميداني الإثنوغرافي (الأنثروبولوجي الوصفي) على جزر شيتلاند (Shetland Islands) بالقرب من اسكتلندا، وفيما بعد في الولايات المتحدة. ولا يشير فن الدراما بالنسبة لجوفمان إلى قواعد تأليف العمل الدرامي (أي إنه لا يقوم على القياس النصي textual analogy)، لكنها تشير في المقام الأول إلى مبادئ فن الدراما المطبقة في الأداء المسرحي. إن العناصر الأساسية في فن الأداء الدرامي على المسرح ليست بنية النص الدرامي وإنما الفعل، الذي بدوره، يربط النص الدرامي والأداء- أي منطق الفعل (الاستمرار والروابط والدوافع، إلخ)، وتقنيات التمثيل (طريقة الأداء) والاختيارات الدرامية التي يلجأ إليها المخرج المسرحي والممثلون (بما فيها الاختيارات المتخذة من بين وسائل التعبير المسرحي) (انظر باربا 1995). ومن وجهة نظر العلوم الاجتماعية، يربط المنظور الدرامي الفرد باعتباره فاعلاً ديناميكياً في حالة تفاعل اجتماعي مع أنماط التعبير والمعايير الاجتماعية التي توجه هذا الفعل.

لقد قدم جوفمان من خلال الجمع بين مفهوم التفاعل الآني ومفهوم البنية الاجتماعية مساهمة في غاية الأهمية ليس فقط لتطوير ما يعرف بالنظريات الجزئية (النظريات الدقيقة micro-theories)، وإنما لتطوير علم الاجتماع المتكامل في كيان واحد (والذي اعتاد التركيز أساساً على البنى الاجتماعية العامة؛ روبرتس 2006: 63). ومع ذلك، ولأن فن الدراما عند جوفمان هو، بتحفظ شديد، ليس بالنظرية أو الطريقة وإنما هو منظور أو رؤية للحياة الاجتماعية، فإن تطبيقه الضحل قد يفضي إما إلى الحتمية الوظيفية (أي إن الأفراد يتمثلون فقط الأدوار التي تحددها لهم الأعراف والتقاليد الاجتماعية) أو إلى النسبية الذاتية (أي إن ثمة إمكانية دائماً بأن يتلاعب الفرد بالآخرين). ومع ذلك، فقد ألهم منهج جوفمان العديد من علماء الاجتماع، الذين سعوا إلى تحليل وتطوير أو نقد إمكانات الإطار النظري الحاضر في هذا المنظور القائم على القياس (انظر بريسيت، إيدجلي 1990؛ ريجنز 1993؛ تريفينيو 2003).

وفي كتابه «عرض الذات في الحياة اليومية» (1990 أ «1959»)، لا يقدم جوفمان فن الدراما كنموذج تحليلي واضح المعالم وقابل للتطبيق على نحو دقيق؛ لكنه على خلاف ذلك يعاين بعض «الأسس» و«التقنيات»، التي تحكم التفاعلات الاجتماعية اليومية والمستخدمة للتعبير عن الذات ولفهم سلوك الآخرين. ولا يقتصر فن الدراما على نوع محدد من المكنون

السلوكي، أي «الأدب العام» الملموس في السلوك اليومي، وإنما يسعى جاهداً إلى توصيف جملة من الأسس العامة للسلوك الاجتماعي (في إطار الموضوعات التطبيقية التي عكف جوفمان على دراستها). ويحدد جوفمان أبرز الأسس الدرامية في الأسس الستة التالية: (1) الأداء (قياساً على الأداء المسرحي، ويشتمل ذلك على الأنساق التي تجعل التواصل المسرحي ممكناً، وعناصر أخرى يتكون منها الأداء على خشبة المسرح)؛ (2) طاقم العمل (قياساً على مجموعة الأشخاص المعنيين بتقديم الأداء، كالملثين والمخرج ومعد المشاهد إلخ)؛ (3) المساحات المكانية (تمييز «الواجهة» عن «الخلفية» بالقياس على خشبة المسرح وكواليس المسرح)، (4) الأدوار المتعارضة (وهذه يمكن مقارنتها بالأدوار المتناقضة التي قد يؤديها بعض الممثلين أو حالات سوء التواصل بين الممثلين والجمهور)؛ (5) التواصل الصادر عن الشخصية (يمكن هنا المقارنة بالأساليب والتقنيات المختلفة للتمثيل)؛ (6) فنون إدارة التأثير (قد يكون نظيرها في الأداء المسرحي تجانس الدور الذي يؤديه الممثل، بالإضافة إلى توافر عنصر الإقناع في الدور).

إن فن دراما الحياة اليومية لا يقودنا نحو إعادة تجسيد النصوص الاجتماعية التي توجه - بصورة مستقلة عن الفاعل الفرد - سلوك الناس وتواصلهم، وإنما إلى معاينة وتفسير الحالات التفاعلية وجهاً لوجه، والتي يطلق عليها جوفمان اسم «الأداء»، ففي حين اعتبر تيرنر الدراما الاجتماعية الوحدات الأساسية لتحليله، فإنها بالنسبة لجوفمان الأداء المرتبط بالحياة اليومية. ويعرف جوفمان الأداء بأنه شكل من التفاعل يهدف إلى إحداث أثر مشترك في القائمين به: «يمكن تعريف الأداء بأنه كل الأنشطة التي يمارسها مشارك ما في مناسبة ما تفسح المجال للتأثير في المشاركين الآخرين بأي طريقة (جوفمان 1990 أ «1959»: 26). إن فن دراما الأداء الاجتماعي لا ينطوي، والحال كذلك، على سلوك مبالغ به مسرحياً أو على الإيهام، وإنما على حالات التواصل اليومي المباشر الأكثر التصاقاً بالواقع، مع أنها حالات يكون فيها هدف الأفراد المعلن هو التأثير في بعضهم بعضاً باعتماد استراتيجيات مختلفة في التعبير.

ومع أن فن الدراما قد يعد في واقع الأمر قائماً على قياس عام بالأداء المسرحي متعدد العناصر، فإني أحبذ أن أقصر تركيزي على الجوانب المتعلقة بمفاهيم الشخصية والدور في مجال التمثيل، بالإضافة إلى بعض «التقنيات الحقيقية»، بالنظر إلى أن ذلك قد ينطوي على أوجه الشبه الأساسية، التي يبني عليها جوفمان منهجه في الأداء الاجتماعي. ويصنف جوفمان الفرد كمؤدٍ (وهو من يعنى بإحداث تأثير في الآخرين باستخدام النتاج الذاتي self production) وكشخصية (أي الشخص الذي يرغب المؤدي في استحضاره لدى الآخرين، أي التأثير الذاتي المرغوب في أداء ما) (جوفمان 1990 أ «1959»: 244)، وكما هو الحال في الأداء المسرحي، يقيم جوفمان مقارنة بين الممثلين والتمثيل، والشخصيات التخيلية أو الخيالية المنبثقة عن الأدوار المؤداة. فضلاً عن ذلك،

يحاجج جوفمان بأن الطباع الشخصية والذات (أي المؤدي) لا يمكن المساواة بينهما، على الرغم من وجود نزعة نحو المساواة في الثقافة الغربية (قارن الطباع = الشخصية). وليس ثمة جانب جوهري في أن تكون الذات «شخصية مُمثلة»؛ فهي «نتاج» مشهد التفاعل الاجتماعي وليست «سبباً له» (جوفمان 1990 أ «1959»: 245). ومن المنظور الدرامي لجوفمان لا يمكن للمرء أن يمثل ويؤدي دور ذاته كشخصية ما من دون مساعدة المؤدين الآخرين والتعرف إلى وجهة نظرهم. لقد كان جوفمان، من خلال دراسة طرائق تقديم الذات وأداء الذات، مهتماً في الحقيقة بصورة أعم بالعلاقات بين الفرد والمجتمع، ليس فقط في تقديم «الذات» كاستراتيجية لخلق الصفة الشخصية المميزة (identity) وإنما «الذات» كنتاج اجتماعي.

وكما أوردنا سابقاً، فالشخصية تشكل الرابطة بين النص الدرامي والأداء المسرحي - فالشخوص جزء من نص المسرحية، كذلك أيضاً إدراكها الملموس في دور الممثل، ومع أن كلا المسرح والحياة اليومية يحتفظ ببعض السمات الأساسية «للشخوص الاجتماعية» فإن الإدراك المجسد للفرد - أي الدور - هو أيضاً، مع ذلك، له أهميته. وإلى جانب مفهوم الشخصية، يطبق جوفمان أيضاً مفهوم الدور، فيتصوره متطابقاً مع الشخصية، وأحياناً كمفهوم يشتمل على تفاعل المؤدي - الشخصية بكلّيته (انظر جوفمان 1974: 128-129). وتؤدي الأدوار (بما فيها الأدوار الاجتماعية)، مع ذلك، إلى تداخل الشخصية الدرامية وتفسيرها الخاص من قبل ممثل بعينه (فضلاً عن ذلك، لا يختلف فقط التفسير بين الممثلين المختلفين، لكن أيضاً دور الممثل نفسه في أعمال الأداء المختلفة). وفي العلوم الاجتماعية لاقى الدور الاجتماعي، وليس مفهوم الشخصية، قبولاً واسعاً، على الرغم من أن الأخير يفهم في المشهد نفسه، بدرجة أكبر أو أقل، باعتباره «شخصية» وذلك في مجال المسرح (وهذه طريقة مقبولة اجتماعياً للسلوك في حالات معينة). إننا بوصفنا فاعلين (ممثلين) اجتماعيين نؤدي أدواراً اجتماعية (على سبيل المثال، الأب والمعلم ورب العمل والعامل والعميل، إلخ)، التي يمليها المجتمع، إلى حد ما. بكلمة أخرى، تشير الأدوار إلى «نمط متجانس من السلوك أو بنية من السلوكيات والتوقعات» (بيرسيت، إيدجلي 1990: 28).

ومع ذلك، فإن جوفمان في تحليله لبعض صور الأداء الاجتماعي يضطلع بدور الباحث المسرحي - ولا يقتصر اهتمامه على الرسائل اللغوية والاجتماعية، الأكثر تجريداً، التي تتناقل بالتواصل وجهاً وجهاً؛ فإضافة إلى ذلك، يحرص على مراجعة استراتيجيات وتقنيات الأداء، والوسائل غير المحكية المستخدمة في التفاعل المباشر (كالتعابير الوجهية والإيماءات ووضعيات الجسد، إلخ)، كما يعقد جوفمان مقارنة مهمة بين التعابير، التي «يصرح بها» الممثل الاجتماعي والتعابير التي «يملح بها» (جوفمان 1990 أ [1959]: 14) - فالأولى تتكون من الإشارات الصادرة عن الممثل الاجتماعي في حالة الوعي، أما الأخيرة

فهي إشارات تنشأ في التفاعل وجهاً لوجه، وربما دون وعي منه، فيفسرها الآخرون بطرائقهم الخاصة[16].

وعلى غرار خشبة المسرح، حيث يتعين على الممثلين (بصورة مستقلة عن جماليات التمثيل أو الجنس المسرحي المقصود) أن يكونوا مقنعين بأدائهم لجمهور النظارة، فإن مصداقية وإقناع المؤدين في الأداء الاجتماعي يؤثران جداً في فعالية الأداء. إن تفاني المؤدين - إيمانهم بالشخصية التي يؤدونها وبأدائهم الخاص أو بأحدهما - يرتبط بالسلوكيات والمواقف التي يبديها المؤدون تجاه بعضهم بعضاً وتجاه الشخصية التي يؤدونها، لكن، وكما هو حال الأدوار المسرحية، كذلك في الحياة ثمة استراتيجيات شتى لبناء دور مقنع، وهذا يلفت إلى حقيقة أنه لا يشترط في الأداء المقنع بالضرورة أن يكون متفانياً. ولا يميز جوفمان (1990 أ «1959: 28-29») في حقيقة الأمر بين استراتيجيتي الأداء الاجتماعي، حيث تكمن الأولى في كونها مستغرقة تماماً في واقع الأداء، بينما تتجسد الثانية في سلوك ساخر تجاه أداء الممثل نفسه، بحيث يتابع الحالة كما لو أنه متفرج[17].

ومن الحالات التي عاينها جوفمان عن كثب «التواصل الصادر عن الشخصية، وذلك بالظهور في مؤخرة الخشبة (الكواليس) كذلك ما يمكن أن يحدث إذا «نسي المؤدي نفسه وأطلق صيحة خارج سياق الأداء نسبياً» (جوفمان 1990 أ [1959]: 168)». إلى جانب ذلك، يركز جوفمان على جانب آخر مثير للاهتمام هو فعل الدور (role action) في الحياة الاجتماعية والمسرح والذي يسميه «مسافة الدور» (role distance). وتشير مسافة الدور إلى العملية التي يعبر فيها الفرد بصورة فعالة عن الحد الفاصل بين ذاته و«دوره المفترض» (putative role) (جوفمان 1990 ب [1961]: 103). بعبارة أخرى، يشير بعد الدور إلى إدراك الدور بالإضافة إلى القدرة على الاستجابة مع أدوار بعينها، وإلى قدرتنا على التكيف مع حالات أداء الدور، فكلما زاد انعزالنا عن دور ما نحتاج إلى أدائه في حالة معينة، أو زادت مقاومتنا له، ارتفع احتمال شعورنا بالابتعاد عنه (قد يفضي هذا بين الحين والآخر إلى أن نطلق التعليقات على سلوكنا الذاتي أمام الآخرين أو حتى إلى السخرية من الذات)[18]. ويقارن جوفمان الشعور بالمسافة بـ «باعتناق الدور»، أي الانهماك الكامل في الموقف، بحيث يزول التمييز بين أداء الذات والدور[19].

---

(16) قوبلت مسألة القصدية (العمدية intentionality) والوعي الذاتي للمثل الاجتماعي في منهج جوفمان بنقاش حاد (انظر هيسكالا 1999). وفي انسياب العمل الاجتماعي، وبينما نكون منكبين على فعل شيء ما، نكون غير واعين عادة «لكوننا نؤدي دوراً» تماماً كالممثل على خشبة المسرح.

(17) في المسرح الغربي، يمكن للمرء أن يميز بصورة موسعة بين تقنيتين شائعتين في التمثيل، تتمثل الأولى في التماهي النفسي مع الدور (مدرسة ستانيسلافسكي Stanislavskij School)، أما الثانية ففي عرض الدور أمام الجمهور والحفاظ بذلك على المسافة الفاصلة بين الممثل والشخصية (مدرسة بريشتيان).

(18) يشير تفسير لاحق لمفهوم جوفمان إلى أن مسافة الدور (role distance) هي مثال جيد عن البنائية الاجتماعية للذات (ما بعد الحداثية) باعتبارها شبكة من الأدوار والعلاقات، وأن المسافة «هي ليست بمسألة دافعية بمقدار خاصية الصراع التي تميز المجتمع (الغربي المعاصر - إضافة إيستر فوستو)» (باترشيل 175 :1990).

(19) هذا الفهم للانخراط في الدور شبيه بمفهوم «الانسياب»، الذي وضعه لاحقاً ميهالي تشيكزينتميهالي (1988).

لقد قابل البعض فن الدراما عند جوفمان بنظرة ضحلة باعتباره مجرد تحليل للتلاعب الفردي أو لاستراتيجيات التضليل. مثل هذه الرؤية المبسطة لا تأخذ بالاعتبار حقيقة أن السمة الأساسية لمنهج جوفمان هي التفاعل (الفعل البيني)، ولهذا السبب فإن الحاجة إلى اكتساب قبول الآخرين واستيعابهم أمر ضروري لكل مؤد اجتماعي. ويؤكد جوفمان في تحليله لشتى فنون إدارة التأثير[20] (impression management) في الأداء بين الأفراد على أهمية «الولاء الدرامي» بين المؤدين. بالإضافة إلى ضرورة «الانضباط الدرامي» في الأداء، في إشارة إلى الحاجة إلى البقاء الواعي في الدور لأجل تحقيق تجانس الأداء واستمراريته، مما ينحو إلى تنمية اللباقة تجاه الآخرين (جوفمان 1990 أ: 112-207، 227-230)، وبالتالي لا يمكن الجزم، حسب جوفمان، بأن أمام الأفراد فرص لا متناهية للتفاعل مع الغير، وأن عليهم، في كل أداء، التهيؤ لمراجعة نواياهم الابتدائية وفقاً لردود أفعال الآخرين.

وبالنتيجة، فإن أحد الأسئلة الرئيسة حول آلية «الفاعل- البنية» في علم الاجتماع ينصب على مفهوم الدور الاجتماعي، فقبل جوفمان كان من الشائع معاينة الأدوار من منظور نموذج حتمية الوظيفة بينما نظر هو إلى جانب غيره من دعاة التفاعلية (interactionists) إلى الأدوار من منظور تكميلي - أي إن الأدوار تتشكل في التفاعل الاجتماعي بين الأفراد (والذي يشتمل بدوره على النظام الاجتماعي)، وكذلك في التفسيرات الشخصية (انظر بريسيت، إيدجلي 1990).

كما أن علم الاجتماع المعاصر ينظر إلى الدور باعتباره مفهوماً تحليلياً يسمح للمرء بدمج البنية الاجتماعية بالسلوك الفردي (فرانكس 2007: 3945). وفن الدراما بالنسبة لجوفمان هو نشاط في حالة أداء يكشف عن الجوانب التعبيرية لا المادية (النفعية) أو الخلفيات السببية للنشاط المذكور (روبرتس 2006: 66). ويبرز فن الدراما مهارات الأفراد في اختيار واستخدام قواعد اجتماعية معينة والتلاعب بها، أي مهارات أداء الذات والتأثير في المؤدين الآخرين أو الجمهور. ولا يمكن أن يتم التمثيل المسرحي وأداء الذات، مع ذلك، من دون الفعل المقابل من المشاركين الآخرين في الأداء الاجتماعي (ويدعم هذه الحقيقة كل الاعتبارات المشتركة في التفاعل الاجتماعي)، ومع ذلك، يرى جوفمان في استراتيجيات فن الدراما اليومية أيضاً فرصة للأفراد ليساهموا في الصياغة الفعالة لحياتهم الاجتماعية والحياة الاجتماعية للآخرين (برانامان 1997: 45، 63). بالإضافة إلى ذلك، وكما هو الممثل في المسرح، يمتلك المؤدي الاجتماعي القدرة على إدراك حقيقة أنه يمثل في موقف معين، وأحياناً أيضاً إدراك الشخوص التي يؤديها حالياً؛ هذا الإدراك، مع

(20) لسوء الطالع يخفق جوفمان في الحفاظ على تجانس المفردات سيما أنه يستخدم بمعنى مشابه مفاهيم مثل الظهور المسرحي والأداء والتنظيم والإدارة، التي تستحضر بدرجة أو بأخرى دلالات تتصل بالمسرح.

ذلك، لا يعني دائماً وعياً بالذات قائماً أو متصاعداً على أساس منطقي، وإنما هو إدراك بحسب الموقف ينشأ عن الوجود والتفاعل المباشرين (فارن بهاري 1993: 172).

خلاصة القول إن علاقة جوفمان الخاصة بالقياس المسرحي متناقضة، فهو من ناحية ارتد إليها في بعض أعماله اللاحقة (جوفمان 1961، 1967، 1971، 1974)، ومن ناحية أخرى فإن الوصول إلى فهم أفضل لتطبيق جوفمان للقياس المسرحي يتطلب من المرء - في واقع الأمر - أن يبدأ أولاً بقراءة خلاصة كتابه، وفيها يقر بأن استخدامه «للغة خشبة المسرح» كان محاولة لتطوير هذا القياس بوجه الخصوص باعتباره «ضرباً من الإطناب والمناورة»، وأنه يتعين على المرء أن يكون واعياً بانتباه للفروقات بين الطبيعة الإيهامية للتمثيل المسرحي والنتائج الحقيقية للتمثيل في سياق الحياة اليومية. إن النقد الرئيس الموجه لمنهج جوفمان الدرامي ينصب في الواقع على افتراضه المبسط بأن الحياة الاجتماعية شبيهة بالمسرح. إن المسرح يخلق تجسيدات خيالية للواقع «مميزة بالأصل»، في حين أن التفاعل في الحياة الحقيقية، بدوره، يوظف نظاماً مختلفاً للدلالة والتواصل (فالفعل ليس هو تمثيل الفعل) (روزيك 2002/ 158-205). إضافة إلى هذا، فثمة من يرى أن فهم جوفمان للمسرح ضيق جداً، لأنه اقتصر في معظمه على الثقافة الغربية الواقعية وذات الطابع التجاري، بينما المسرح، في صوره المتعددة ومنها تقنيات التمثيل المختلفة إلى جانب وسائل الاستقبال، يتسع لطيف أوسع كثيراً من المقارنات (قارن بستيتس 1996).

ومع ذلك، يعتقد جوفمان بوجود «تقنيات حقيقية» أولية يقوم عليها العرض أو الإظهار الناجح للشخصيات من قبل المؤدين، سواء أكان ذلك على خشبة المسرح أم في مواقف الحياة الاجتماعية (جوفمان 1990 أ [1959]: 246-247)، وقد أبدى في الحقيقة اهتماماً أوسع في «تنظيم التجربة» - وهو جانب ما يمكن للممثل الفرد أن يحمله في ذهنه - وليس في تنظيم المجتمع (جوفمان 1974: 13). ويبدو أن من الممكن اجتياز «اللغز الدرامي» إذا انتبهنا إلى القصور الذي يعتري هذا المجاز والقياس المجازي، وهذا ما أشار إليه جوفمان نفسه ومؤيدوه ومعارضوه أيضاً، وسعينا إلى عدم حصر بحثنا في تحري أوجه الشبه فقط وإنما الفروقات القائمة أيضاً بين المسرح والأداء الاجتماعي قيد الدراسة حالياً، إضافة إلى ذلك النوع من الأسلوب المسرحي أو مدرسة التمثيل، الذي سيساعد على تفسير بعض النواحي المتعلقة بالتمثيل في الحياة الاجتماعية.

الخلاصة: عبء القياس المجازي

يتبادر السؤال التالي «ما نواحي الشبه بين الحياة الاجتماعية والمسرح؟» كلما عكف الباحث على تطبيق الاصطلاحات أو المفردات المسرحية لدى تيرنر أو جوفمان. يرى عالم الاجتماع ستيفن هارولد ريجنز، على نحو ساخر، أن المجاز القائل إن الحياة كالمسرح هو

حشو- «أن نقول إن الحياة الاجتماعية تشبه المسرح، هو نفسه أن نقول إن الطبيعة تشبه الصور الفوتوغرافية» (ريجنز 1992: 161)، إلا أنه يقر في الوقت نفسه أن لدى الناس نزعة إلى مقارنة تجسيدات الواقع (كالكتب وعروض التلفاز والأفلام) بما يدور في عالم الحياة اليومية، وبذلك يمكن لهذا أحياناً أن يساعد على فهم حياتنا من منظور مختلف. وحتى إن كانت المجازات المسرحية يغلب عليها الطابع الوصفي لا التفسيري، فإنها توفر لنا الفرصة لإدراك بعض أوجه الشبه من منظور يمكن به تبين ليس فقط تلك المألوفة وإنما غير المألوفة أيضاً. وقد تكمن قوة القياس المسرحي ليس إلى حد كبير في توجيهنا، مرة بعد أخرى، إلى البحث عن البنى الدرامية والصراعات والشخوص والأدوار في الحياة الاجتماعية، وإنما في حملنا على التأمل من منظور نقدي في أنواع الفروقات القائمة بين طرائق التجسيد التي تتولد عن تلك المقارنات، حالما نشرع في دراسة الفعل الاجتماعي الإنساني في انسيابه عبر الزمن.

لكن يبدو، وبصورة محيرة إلى درجة ما، أنه كلما تقارب مجالا الانطلاق والوصول في القياس المجازي تعاظم إغراء الرغبة في عقد مقارنة بينهما، لكن يبقى التحدي الأكبر هو دور الباحثين في مسؤوليتهم المتمثلة في عدم الخلط بين الشبه والتطابق، كما لا تحتمل إمكانية تطبيق هذه المنظورات من دون التأمل في درجة الملاءمة المتبادلة بين الدراما الاجتماعية/فن الدراما الاجتماعية والظاهرة/الظواهر قيد الدراسة - ذلك أنه ليست المواقف والأحداث الاجتماعية في الحياة الاجتماعية كلها قابلة للتفسير باستخدام المصطلحات أو المفردات المسرحية، وذلك أساساً بسبب غياب بعض أوجه الشبه الضروري بينهما.

ويبدو أن معظم التطبيقات الناجعة للدراما الاجتماعية تتمثل في تلك، التي استطاعت تفسير جانب ما من جوانب محددة في الواقع الاجتماعي يحمل شبهاً للأحداث المسرحية/الدرامية، ومع ذلك، أمكن لها في الوقت نفسه تبيان الفروقات بين الاثنين. وثمة اقتراح ملائم يقدمه عالم الاجتماع دانييل ريجني، الذي يرى أن نولي اهتماماً إلى «القياسات المسرحية» بالإضافة إلى «حالات انعدام القدرة على القياس» (disanalogies) عند تطبيق المجاز المسرحي على الحياة الاجتماعية (ريجني 2001: 144-151).

ولدى تقويم بعض أوجه الشبه بين القياس والعناصر قيد الدراسة، وبالتالي درجة ملاءمة ذلك القياس، يمكننا أن نلحظ الفارق بين منهجي تيرنر وجوفمان - فالأول يهتم بالطقوس (أي التجارب البعيدة عن الحياة اليومية)، بينما يركز الآخر على التفاعل الاجتماعي اليومي (أي التجارب المتصلة بالحياة اليومية)، ومن هنا يمكن المحاججة بأن من الملائم لدراسة الطقوس أو مواقف الأزمة الاجتماعية أن ينظر إليها على أنها ذات بنية مشابهة لتلك النصوص الدرامية، التي تتبع نظاماً معيناً ومراحل متمايزة بوضوح، تكون فيها التغيرات على المستوى البنيوي أكثر جوهرية من فن الدراما القائم بين الأفراد.

وبالنسبة لدراسة التفاعلات اليومية، مع هذا، فإن من الأنسب اختيار فن دراما الأداء (أي الطرائق المختلفة للتمثيل وتجسيد الشخوص والأدوار، إلخ)، الذي لا يحتاج بالضرورة إلى سيناريوهات متناسقة أو صراعات كبرى.

لقد قدم منهجا تيرنر وجوفمان نقطة الارتكاز لعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) وعلم الاجتماع التفسيريين، بحيث تداخلت من خلالها جوانب البنية الدرامية (من حيث البنى والأنماط الاجتماعية) والمؤدي: فبالنسبة لجوفمان كانت روابط الوصل، على سبيل المثال، هي الأداء والأدوار (التي يعبر بها عن التفسيرات الفردية للممثلين الاجتماعين)، أما بالنسبة لتيرنر فهي الطقوس والمراحل التعويضية للدراما الاجتماعية (التي يكون فيها الأفراد قادرين على استهلال التغيير الاجتماعي). وكلاهما يعد الحيز الاجتماعي معادلاً لخشبة المسرح، على الرغم من أن الأخيرة، «كإطار عام»، تعمل بطريقة مغايرة من خلال خلق دلالات وتجسيدات مستنسخة عن الواقع، حيث إن «الإطارات العامة» للمواقف الاجتماعية يتعين إعادة تشكيلها من قبل الممثلين الاجتماعيين العارفين (انظر إيكو 1977، جوفمان 1974). ومن منظور منهجي، فإن المواجهات الاجتماعية على خشبة المسرح تكون بالفعل أكثر تنظيماً وتجريداً، لكنها قد تتيح للمرء تصور التفاعلات الاجتماعية خارج المسرح بطريقة مماثلة، وبالتالي فإن من الأسهل على الباحث باستخدام المسرح، كمثال، أن يحول انسياب الحياة الاجتماعية إلى أعمال درامية أو أداء أدوار يمكن التحكم بها بسهولة أكبر (ريجنز 1993: 163). في نهاية المطاف تبين كل من الدراما الاجتماعية لدى تيرنر وفن الدراما لدى جوفمان أن الموضوعات التي حاولا تحليلها باستخدام القياس المسرحي والدرامي هي في الحقيقة مشكلات أولية جداً تعترض العلوم الاجتماعية - ألا وهي أثر البنى والصيرورات الاجتماعية في الفرد، والعلاقات بين الأعراف الاجتماعية والحرية الفردية، والعلاقات بين الاستقرار والتحول في المجتمع.

وبينما يعكف جوفمان على اختيار النموذج التحولي أو الديناميكي (فن دراما الأداء)، فإنه يدرس في الوقت نفسه استقرار النظام الاجتماعي، في حين يستخدم تيرنر نموذج الدراما الاجتماعية محكم البناء لتتبع صيرورات التغيير التي تهتم، مع ذلك، بالحفاظ على الاستقرار الاجتماعي في المجتمع. ويرى جوفمان وتيرنر كلاهما فن الدراما/ الدراما، في الأساس، كقياسات قائمة على صيرورات وأفعال. ومع ذلك، تتسم «الدراما الاجتماعية» ببنية سردية منتظمة وتكرارية نسبياً، تسمح للمرء بعقد مقارنات حول استقرار النص الدرامي (حتى وإن كانت تفسيراته تتباين من وقت إلى آخر)؛ أما فن دراما الأداء الاجتماعي فهو أكثر شبهاً بالمسرح الارتجالي التجريبي، حيث لا توجد أدوار بالمعنى المتعارف عليه قائمة على شخوص محددة في النص أو السيناريو؛ بل على العكس تتولد «الشخصيات» من داخل الصيرورة نفسها، وذلك في تفاعل واقعي بين الممثلين، وأمام جمهور بعينه.

وقد أقر جوفمان نفسه أنه على الرغم من كون مبادئ فن دراما التفاعل الاجتماعي هي كلية (عامة) تماماً في المجتمع الأنجلو أمريكي «فيتعين علينا ألا نغفل عن جوانب الحياة في المجتمعات الأخرى التي تتبع أنماطاً أخرى»؛ فضلاً عن ذلك، «ينبغي لنا أن نلتزم جانب الحذر عند محاولة وسم مجتمعنا بأنه يطبق ممارسات موحدة في فن الدراما» (جوفمان 1990 أ «1959»: 236-237)، كما سعى جوفمان جاهداً، في كتاباته جميعاً، إلى تطوير قياسات مختلفة وتجربتها، موضحاً لنفسه ولقرائه أن ما من مفهوم نظري كان في غاية الأهمية في نظره إلى درجة أنه سيعدم القدرة على تقويمه من ناحية نقدية و/ أو سيعزف عنه.

ثمة العديد من المنظورات المجازية، التي يمكن من خلالها معاينة الواقع، وثمة أيضاً طرائق عدة لمقارنته بالمسرح، نظراً لعدم وجود شيء مفهوم واحد «للمسرح». لقد تمثلت أصعب جوانب المجازات المسرحية الموسعة في العلوم الاجتماعية خلال القرن العشرين في «افتراضات شائعة حول «..» المسرح الغربي التقليدي» (شيفلين 1998: 202)، بينما ليس «للمسرح» خصائص جامعة يمكن اعتبارها الأساس لكل القياسات المسرحية. ثمة فقط أنماط معينة من المسرح، وبالتالي، فإن أي تشابه أو اختلاف بين المسرح والحياة الاجتماعية يمكن أن يعارضه نوع مغاير من الممارسة المسرحية، سواء في الثقافة الغربية أم الثقافات الأخرى (انظر بريسيت، إدجلي 1990: 31). إن المشكلة الرئيسة للقياس المسرحي المجازي تكمن حقيقة في غموضه وعدم تجانسه من حيث نوع الدراما أو المسرح، الذي اختير ليبنى عليه القياس. في بعض الحالات يشير القياس الدرامي إلى بنية المأساة (التراجيديا) الكلاسيكية (كما هو الحال لدى تيرنر)، وفي حالات أخرى إلى فن دراما الأداء في المسرح الارتجالي (كما هو الحال مع جوفمان). ويبدو أن المشكلة الأكثر شمولاً التي تعتري القياس (المجازي) تكمن في حقيقة أنه ينبغي أن يكون انتقائياً ليؤدي دور القياس، وكل خيار انتقائي يستنفد كلا المجالين: مجال الانطلاق ومجال الوصول، وبالفعل، فإن المسرح بكل صوره وأساليبه الجمالية هو ظاهرة شديدة التعقيد، بحيث يصعب اختزالها في خصائص عامة مبسطة (مثل البنية الدرامية أو تمثيل الدور)، وبحيث يمكن تشبيهها بالحياة الاجتماعية، كما أن الواقع الاجتماعي بدوره شديد التنوع، بحيث يصعب تفسيره وحسب من خلال القياس المسرحي، وربما أن من العادات المميزة لعقولنا أنها تحبذ العمل مع نواحي الشبه المألوفة، بدلاً من التمحيص فيها أو البحث عن أوجه الشبه والاختلاف غير الملحوظة[21].

---

(21) حظيت هذه الدراسة بدعم صندوق الاتحاد الأوروبي للتنمية الإقليمية (European Union Regional Development Fund) (مركز التميز- مركز التميز في النظرية الثقافية CECT) ومشروع البحوث الممول حسب الأهداف المحققة SF0180157s08.

ثبت بالمصطلحات الأساسية	
Metaphorical analogy	قياس مجازي
Approach	مقاربة- منهج
Dramaturgy	فن التمثيل المسرحي - صناعة المسرح
Materiality	أهمية نسبية- صفة مادية
Cultural codes	أنساق ثقافية - شيفرات ثقافية
Extended metaphors	استعارات/مجازات ممتدة
Analogical explanations	التفسيرات القياسية- تفسيرات مبنية على القياس
Semantic network	شبكة دلالية
Semiotic	سيميائي - سيميوطيقي - ذو علاقة بعلم الرموز والإشارات
Social drama	الدراما الاجتماعية
Anthropology	علم الإنسان - أنثروبولوجي
Social space	الحيز أو الفضاء الاجتماعي
Dramatic text	النص الدرامي
Metaphor	مجاز - استعارة
Social conflict	صراع اجتماعي
Solipsism	وحدة الأنا (الأنوية المعنوية - سوليبسية)
Semantic	دلالي
Social reality	الواقع الاجتماعي
Etymology	أصل الكلام (التأثيل)
Mimesis	محاكاة الواقع
Social interaction	تفاعل اجتماعي/ تواصل اجتماعي
Iconicity	المطابقة الرمزية
Epistemological	معرفي- ذو علاقة بنظرية المعرفة
Scientific reasoning	التعليل العلمي
Heuristic values	القيم الاستنباطية
Cognitive tools	أدوات إدراكية
Abductive reasoning	التعليل الإقصائي
Mundane	روتيني - اعتيادي - رتيب - مادي (غير روحي)

Performative behavior	سلوك استعراضي - أدائي
Cultural scripts	أنماط تعبير حضارية/مجتمعية
Drama analogy	القياس الدرامي
Ritual theory	نظرية الطقوس
Symbolic action theory	نظرية الفعل الرمزي
Individual agency	المبادرة الفردية
Vehicle and tenor	المعنى الظاهر والمعنى المجازي
Root metaphor	المجاز الجذر
Umbrella analogy	القياس الجامع (الشامل)
Social process	صيرورة اجتماعية
Scripted ideology	إيديولوجيا مصوغة في سيناريو
Determinism	حتمية
Dramatic character	الشخصية الدرامية
Procrustean Bed	سرير بروكرست
Practice theorist	منظّر ممارس
Theoretically oriented empiricist	تطبيقي مائل إلى التنظير
Cultural pragmatist	براغماتي ثقافي
Theatrical productions	نتاجات مسرحية
Metacommunicative skills	مهارات ماوراء التواصل
Diachronic exegesis	التأويل التتابعي
Self-referential	ذو مرجعية ذاتية
Micro-situation	موقف جزئي/مصغر
Face-to-face interaction	تفاعل/ تواصل مباشر
Mundane activity	نشاط اعتيادي/ روتيني/ فعل مادي
Anthropology of experience	أنثربولوجيا التجربة
Non-mundane experience	تجربة غير مادية/ روحية
Heightened reflexivity	انعكاسية متصاعدة
Four-act play	مسرحية من فصول أربعة
Cultural performances	عروض ثقافية

Dialectical theory of drama	النظرية الجدلية للدراما
Genre of literature	جنس أدبي
Tragedy	تراجيديا- مأساة
Comedy	كوميديا- ملهاة
Melodrama	ميلو دراما- مشجاة
Ritual violence	عنف شعائري/طقسي
Crisis rituals	طقوس الأزمة
Liminality	طور الانتقال - العتبية - الطور الحدي
Personality	شخصية
Character	طبع، طباع - أيضاً دور أو شخصية مسرحية
Universals	الكليات: مفاهيم شاملة
Transformative potentiality	القدرة التحويلية
Crisis situation	حالة الأزمة
Human creativity	الإبداع البشري
Dramatic structure	البنية الدرامية
Inter-cultural	ما بين الثقافات - ما بين ثقافي
Narrative sequence	التسلسل السردي
Cognitive structures	البنى الإدراكية
Borderline situation	حالة مفصلية
Mirror function of rituals	الوظيفة الانعكاسية للطقوس
Plural reflexivity	الانعكاسية الجمعية
Social transformations	التحولات الاجتماعية
Cultural universal	كلية ثقافية/ حضارية
Socio-political forces	القوى الاجتماعية السياسية
Textual analogy	قياس نصي
Social scripts	أنماط تعبير اجتماعية
Social norms	معايير اجتماعية
Dynamic agent	الفاعل الديناميكي
Functionalist determinism	الحتمية الوظيفية

Individualistic relativism	النسبية الذاتية/الفردانية: نسبة الفرد كل شيء إلى ذاته
Behavioral repertoire	الرصيد (المكنون) السلوكي/ الذخيرة السلوكية
Backstage	كواليس المسرح
Impression management	إدارة الانطباع/ التأثير
Idiosyncratic interpretation	تفسير خاص/ ذاتي
Social agents	فاعلون اجتماعيون
Given expression	تعبير صريح
Given off expression	تعبير ضمني/ تلميح
Communication out of character	تواصل صادر عن الشخصية أو الدور
Role distance	مسافة/ بعد الدور
Putative role	دور مفترض
Dramaturgical loyalty	إخلاص للأداء أو الدور الدرامي
Dramaturgical discipline	انضباط الأداء أو الدور الدرامي
Agent- structure dynamics	متحولات "الفاعل - البنية"
Interactionists	دعاة التواصل - التفاعل
counteraction	الفعل المقابل - الفعل المضاد
Illusionist nature	الطبيعة الإيهامية/ التضليلية
Instrumental aspects	الجوانب المادية (النفعية)
Organization of experience	تنظيم التجربة
Frame	إطار عام
Redressive	إنصافي/ جبري/ إصلاحي/ تعويضي
Repetitive narrative structure	بنية سردية تكرارية
Experimental improvisational theatre	مسرح ارتجالي تجريبي
Universal properties	خصائص جامعة/ شاملة
Source domain	مجال الانطلاق/ مجال المصدر
Target domain	مجال الوصول/ مجال الهدف
Tautological	حشوي - إطنابي

المراجع:

Alexander, Jeffrey C.; Mast, Jason, L. 2006. Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action. In: Alexander, Jeffrey C.; Giesen, Bernhard; Mast, Jason L. (eds.), Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1–28.

Aristotle Poetics = Poetics. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 23, Fyfe, W. H. (trans.). Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Babcock, Barbara A.; MacAloon, John J. 1987. Commemorative essay: Victor W. Turner (1920–1983). Semiotica 65(1/2):1–27.

Baert, Patrick 2006. Role. In: Harrington, Austin; Marshall, Barbara M.; Mül-ler, Hans-Peter (eds.), Encyclopedia of Social Theory. London, New York: Rout- ledge, 524–526.

Barba, Eugenio 1995. The Paper Canoe: A Guide to Theatre Anthropology. London: Routledge.

Battershill, Charles D. 1990. Erving Goffman as a precursor to post-modern sociol-ogy. In: Riggins, Stephen Harold (ed.), Beyond Goffman. Studies on Com-munication, Institution, and Social Interaction. Approaches to Semiotics 96. Berlin: Mouton de Gruyter, 163–186.

Bell, Catherine M. 1992. Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford, New York: Oxford University Press.

Branaman, Ann 1997. Goffman's social theory. In: Lemert, Charles; Branaman, Ann (eds.), The Goffman Reader. Cambridge: Blackwell Publishing, xlv–lxxxii.

Brissett, Dennis; Edgley, Charles 1990. The dramaturgical perspective. In: Brissett, Dennis; Edgily, Charles (eds.), Life as Theatre: A Dramaturgical Sourcebook. New York: Aldine de Gruyter, 1–46.

Brown, Richard Harvey 1977. A Poetic for Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Randall 1980. Erving Goffman and the development of modern so-cial theory. In: Ditton, J. (ed.), The View from Goffman. New York: St. Martins, 170–209.

Csikszentmihalyi, Mihaly 1988. The flow experience and its significance for human psychology. In: Csikszentmihalyi, Mihaly; Csikszentmihalyi, Isabella Selega (eds.), Optimal Experience: Psychological Studies of Flow in Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 15–35.

CP = Peirce, C. S. 1931–1958. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vols. I–VIII. Cambridge: Harvard University Press [Hartshorne, Charles; Weiss, Paul (eds.), 1931–1935; vols. 7–8. Burks, A. W. (ed.) 1958; In-text references are to CP, followed by volume and paragraph numbers]

Eco, Umberto 1977. Semiotics of theatrical performance. The Drama Review 21(1): 107–117.

Fauconnier, Gilles; Turner, Mark 2003. The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. London, New York: Basic Books.

Franks, David D. 2007. Role. In: Ritzer, George (ed.), The Blackwell Encyclopaedia of Sociology, vol. 8 (Q-SE), 3945–3948.

Freytag, Gustav 1886«1963». Die Technik des Dramas Leipzig: Hirzel.

Geertz, Clifford 1983. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books.

Gentner, Dedre; Jeziorski, Michael 1993. The shift from metaphor to analogy in western science. In Ortony, Andrew (ed.), Metaphor and Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 447–480.

Gentner, Dedre; Holyoke, Keith J.; Kookiness, Boicho N. 2001. The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science. Cambridge: The MIT Press.

Goffman, Erving 1961. Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

— 1967. Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour. Garden City, New York: Doubleday.

— 1971. Relations in Public: Microstudies of the Public Order. New York: Basic Books.

— 1974. Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience. New York, London: Harper Colophon Books.

— 1990a[1959]. The Presentation of Self in Everyday Life. London: Penguin Books.

— 1990b[1961]. Role distance. In: Brissett, Dennis; Edgley, Charles (eds.), Life as Theatre: A Dramaturgical Sourcebook. New York: Aldine de Gruyter, 101–111.

Grimes, Ronald L. 2004. Performance theory and the study of ritual. In: Antes, Peter; Geertz, Armin W.; Warne, Randi R. (eds.), New Approaches to the Study of Religion, vol. 2. Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Ap- proaches. Berlin: Walter de Gruyter, 109–138.

Handelman, Don 1998. Victor Turner. In: Bouissac, Paul (ed.), Encyclopaedia of Semiotics. New York, Oxford: Oxford University Press, 620–622.

Harré, Rom 1993. Social Being. Oxford, Oxford: Blackwell.

Heiskala, Risto 1999. From Goffman to semiotic sociology. Semiotica 124(3/4): 211–243.

Hollis, Martin 1995. The Philosophy of Social Science: An Introduction. Cambridge University Press.

Holyoak, Keith; Thagard, Paul 1995. The Analogical Mind. Cambridge: The MIT Press.

Kapferer, Bruce 1996. Preface to the 1996 edition. In: Turner, Victor W. 1996 [1957]: vii–xiv.

Lakoff, Johnson; Johnson, Mark 1980. Metaphors We Live By. Chicago: The University of Chicago Press.

Lehmann, Hans-Thies 2006 [1999]. Postdramatic Theatre. London, New York: Routledge.

Lotman, Yuri 1990. Universe of the Mind. London, New York: I. B. Tauris.

Maasen, Sabine 2000. Metaphors in the social sciences: Making use and making sense of them. In: Hallyn, Fernand (ed.), Metaphor and Analogy in the Sciences. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

MacCannell, Dean 1983. Commemorative essay: Erving Goffman (1922–1982). Semiotica 45(1/2): 1–33.

Manning, Philip 1992. Erving Goffman and Modern Sociology. Stanford: Stanford University Press.

Ortony, Andrew 1993. Metaphor and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Psathas, George 1980. Early Goffman and the analysis of face-to-face interaction in strategic interaction. In: Ditton, Jason (ed.), The View from Goffman. New York: St Martin's Press, 52–79.

Riggins, Stephen Harold 1993. Life as a metaphor: Current issues in dramaturgical analysis. Semiotica 95(1/2): 153–165.

Rigney, Daniel 2001. The Metaphorical Society: An Invitation to Social Theory. Oxford: Rowman, Littlefield Publishers.

Roberts, Brian 2006. Micro Social Theory. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.

Rozik, Eli 2002. The Roots of Theatre: Rethinking Ritual and Other Theories of Origin. Iowa City: University of Iowa Press.

Schechner, Richard 1988. Performance Theory. New York, London: Routledge.

Schieffelin, Edward L. 1998. Problematizing performance. In: Hughes-Freeland, Felicia (ed.), Ritual, Performance, Media. London: Routledge, 194–207.

Singer, Milton 1972. When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization. New York: Praeger.

States, Bert O. 1996. Performance as metaphor. Theatre Journal 48(1): 1–26.

Treviño, A. Javier (ed.) 2003. Goffman's Legacy. Lanham, Md.: Rowman, Littlefield Publishers.

Turner, Victor 1974. Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca, London: Cornell University Press.

— 1982a[1974]. Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual. An essay in com- parative symbology. In: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications, 20–60.

— 1982b[1981]. Social dramas and stories about them. In: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications, 61–88.

— 1984. Liminality and the performative genres. In: MacAloon, John J. (ed.), Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance. Philadephia: Institute for the Study of Human Issues, 1–41.

— 1990. Are there universals of performance in myth, ritual, and drama? In: Schechner, Richard; Appel, Willa (eds.), By Means of Performance. Inter- cultural Studies of Theatre and Ritual. Cambridge: Cambridge University Press, 8–18.

— 1996[1957]. Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. Oxford, Washington: Berg.

Vester, Heinz-Günter 1989. Erving Goffman's sociology as a semiotics of post-modern culture. Semiotica 76(3/4): 191–204.

Wilshire, Bruce 1982. Role Playing and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.



الأشكال الاستعادية والمستقبلية للطقوس: مؤشرات التحول الاجتماعي لدى قبيلة غجرية برتغالية *



بقلم: دانييل سيبرا لوبيز **

ترجمة: مالك أحمد عسّاف ***

يسعى هذا المقال، عبر استشراف أمثلة مأخوذة من مخزون الطقوس الخاصة بغجر لشبونة، إلى تقديم قراءة للأحداث الطارئة والتقلبات التي تعتري تلك الطقوس إلى جانب مشاعر وعواطف من يقومون بتأديتها، كما يقوم بإجراء مقارنات مع أبحاث إثنوغرافية **** (ethnographies) أخرى حول الغجر بهدف مناقشة الافتقار الظاهري أو الطبيعة المبعثرة لبعض الطقوس ذات الطابع الرسمي، ونتيجةً لذلك ستتم دراسة بعض الممارسات الطقوسية المرتَجلة عند غجر لشبونة.

---

* Retrospective and prospective Forms of Ritual: suggestions of social Transformation in a Portuguese Gypsy Community. Anthropological Quarterly {Vol. 83 issue. 4 pp721-751}

** Daniel Seabra Lopes, Technical Univesity of Lisbon.

*** مالك أحمد عساف ، مترجم و معلم لغة انجليزية . سوري الجنسية ، عمل في مجال الترجمة و التحرير لدى العديد من المؤسسات الإعلامية .

**** الإثنوغرافيا أو الإناسة الوصفية: دراسة ميدانية وصفية لكل المعطيات المتعلقة بحياة جماعة بشرية محددة ، وهي جزء من علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) . و تجنبا لحدوث أي تداخل بين المفهومين ، سيتم خلال هذا المقال الإلتزام بأستخدام المقابل الأجنب للإناسة الوصفية (أي الإثنوغرافيا) ، بينما سيتم إستخدام المقابل المعرب لمصطلح الأنثروبولوجيا (أي الإناسة أو علم الإناسة) - المترجم .

في النهاية، وبعد الأخذ في الاعتبار أن عمليات تشكُّل الطقوس لا تتم بمعزل عن مجرى التاريخ - حيث تتأثر أحياناً بالتغيرات الجذرية التي تشهدها المجتمعات المحيطة بها، في حين تشهد بعض الطقوس الأخرى تغيرات أكثر تعقيداً - يطرح هذا المقال مفهومين يهدفان إلى إيجاد المكان الملائم لهذه الطقوس داخل الزمن الاجتماعي وإلى تفسير بعض التناقضات بين الأفعال التي تشتمل عليها تلك الطقوس وبين شعور الناس تجاهها؛ بمعنى آخر: الأشكال الاستعادية والمستقبلية للطقوس.

يبدو أن الطقوس تتداخل مع الممارسة الإناسية* على مستويين، فهي من ناحية تشير إلى فئة معينة من الفعاليات التي يُفترض أنها تشكل موضوع الوصف والتحليل الإثنوغرافي الدقيق. وفي الوقت ذاته، ثمة اتجاه لاعتبار أن الممارسة الإناسية - لاسيما العمل الميداني - تمثل مرحلة انتقالية بالنسبة لعلماء الإناسة. بالطبع هناك الكثير من الدراسات الإثنوغرافية، التي تُجرى بنجاح دون التطرق إلى مثل هذه القضايا. على أي حال في الأبحاث التي تتناول المجتمعات التي تتمتع بدرجة معينة من التفرد (أو بخصوصية ثقافية اجتماعية)، نجد أن الطقوس لا تزال تشكل موضع اهتمام متميز، حيث إن المجتمع موضوع البحث يُفترض أن يكشف عن نفسه بشكل متوافق تقريباً مع فرضيات «الظاهرة الاجتماعية الكلية» (ماوس 1978). في الحقيقة إن كل الأشياء التي تحدث في طقس ما تبدو وكأنها منفصلة عن مجرى الحياة اليومية، أو أن وجودها في ذلك الطقس هو أشبه بوجودها في المعالجات الإناسية، التي يتم اصطناعها لتسهيل الاستقصاء التحليلي (وهذه إحدى الطرق الممكنة للنظر إلى الطقوس). على الأقل كانت هذه المقاربة هي السائدة في النظرية الاجتماعية منذ دوركايم مروراً بليفي ستروس وصولاً إلى ليتش.

إن مراجعة شاملة لهذا المفهوم ستجعلنا ندرك أنه من الممكن النظر إلى الطقوس، وفقاً للعديد من الرؤى المختلفة، بوصفها أحداثاً مرتبطة بالعوالم الاستثنائية للسحر والدين من ناحية، وأيضاً باعتبارها أحداثاً دنيوية أو وثنية من ناحية أخرى، فالطقوس يمكن اعتبارها رسمية وجادة وصارمة، وأحيانا قد يُنظر إليها بوصفها مُقولبة وتتسم بالتكرار البالغ (بلوخ 1989، ريفيير 1992)، كما يمكن النظر إليها باعتبارها تبعث على الاحتفال والمرح (بييت 1997)، وهي قد تحدث انقطاعاً في الترتيب الطبيعي للأحداث، ما يخلق بعداً جديداً يتسم باستثنائية أو حدِّية (liminality) ** أو هامشية الأفعال موضوع البحث

---

* الأنثروبولوجيا: علم الإناسة، وهو علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته. تكوّن هذا العلم في القرن التاسع عشر، ثم تمأسس تدريجياً في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ليصبح فرعاً أساسياً من العلوم الإنسانية والاجتماعية - المترجم.

** الحدية في علم الإناسة تشير إلى ذلك الشعور بالحيرة والغموض وفقدان البوصلة، الذي يعتري المشاركين في الطقوس، حيث يصبحون في مرحلة يتخلون فيها عن الحالة التي كانوا عليها قبل بدء الطقس، مع أنهم لم يبدأوا بعد عملية الانتقال إلى الحالة التالية، التي يُفترض أن يكونوا عليها بعد اكتمال الطقس؛ أي إنهم يقفون عند الحد الفاصل بين مرحلة سابقة ومرحلة قادمة لم تتبلور بعد - المترجم.

(فان جينيب 1909، تيرنر 1969)؛ وكبديل آخر يمكن النظر إلى الطقوس بوصفها غارقة في الأمور اليومية ومرتبطة بأنماط السلوك والروتين اليومي (ريفيير 1996)، فبعض الباحثين يعتبرون أن الطقوس غنية بالمعاني والرموز (تيرنر 1967، غيرتز 1973) في حين يرى آخرون أنها فارغة وخالية تقريباً من أي معنى (لويس1980، بوير 266 :2001). لا يزال بالإمكان اعتبار أن الطقوس تجلب نوعاً خاصاً من الطاقة الأدائية (performative power)* القادرة على تغيير وضع الأشخاص أو العلاقات الاجتماعية، إلا أن هذه الطاقة ليست حكراً على تلك الطقوس.

إن رأيي هو أن مثل هذه المراجعة ستقودنا إلى فهم القيود التي تكتنف أي تعريف على الإطلاق، بدلاً من البحث عن تعريف أكثر وضوحاً وموضوعية، وهذا يعني أن جميع الجوانب التي يتم تسليط الضوء عليها قد تساهم تماماً في التعريف عن طقس ما، طالما أننا لا نعتبرها قابلة للتطبيق بشكل مطلق، فكل واحدة منها تنطبق على عدد محدود من الحالات؛ ففي الوقت الذي تتسم فيه بعض تلك الجوانب بالاقتران فيما بينها، نجد أن بعض الجوانب الأخرى تتباعد وتتنافر، وكما رأى لودفيغ فيتغنشتاين (85 –66 § :1953)، فيما يتعلق بمفهوم «اللعبة»، هناك مجموعة من أوجه الشبه التي تتقاطع وتتطابق فيما بينها، ما يجعل من المستحيل التوصل إلى تعريف ينطبق على جميع أنماط الأنشطة التي يُنظر إليها بهذا الشكل[1]. في مقارنة شهيرة، قال فيتغنشتاين إن أوجه الشبه بين الألعاب مماثلة لأوجه الشبه بين أفراد الأسرة: ففي إحدى الحالات قد يتمثل العنصر المشترك في لون العينين، في حين قد يتجلى في حالة أخرى في لون الشعر أو شكل الوجه. بهذا الشكل يصبح للمفهوم (الخاص باللعبة) ملامح غير دقيقة (فيتغنشتاين 71 § :1953)، لكن هذا لا يحول بأي حال من الأحوال دون استخدامه في مواقف دقيقة. في الحقيقة إن فيتغنشتاين يبيِّن لنا أنه لا فائدة من وجود تعريف شامل وبالغ الدقة للعبة، كما يدعونا في الوقت ذاته إلى ألا نتخلى عن المفهوم، بل إلى أن نتقبله بغموضه المطلق.

بعد وضع هذا الأمر في الاعتبار والتركيز على السياق الإثنوغرافي لغجر لشبونة (إلى جانب بعض المجتمعات الغجرية الأخرى)، سأقوم بوصف كيف أن الأحداث التي يمكن تصنيفها كطقوس قد تكون في الوقت ذاته استثنائية ومرتبطة بالحياة اليومية؛ كما قد تكون ذات معنى إلى جانب كونها روتينية؛ وقد تكون جادة مع أنها تُحدث الابتهاج؛ أحياناً يتم التخطيط لها بعناية وأحياناً أخرى تعتمد على الارتجال؛ وهلم جراً. سنرى أن بعض هذه السمات المتناقضة، في بعض الحالات، يمكن أن تكون حاضرة في الحدث أو الموقف

* عندما توصف الطقوس بأنها أدائية أو تتمتع بطاقة أدائية، فإن ذلك يشير إلى أن أداءها يفضي إلى تشكيل وبلورة هوية مؤديها وعلاقاتهم الاجتماعية – المترجم.

(1) للعثور على استخدام مماثل لمفهوم «الفن» كمصطلح للمقارنة، راجع لويس (1980: -9 10).

نفسه، وهذا يؤكد ما يصفه الباحث الإثنوغرافي وعالم الاجتماع الفرنسي ألبرت بييت (1997) بالبُعد الخاص بالمرح والخيال، الأمر الذي يحول دون النظر بحَرْفية بالغة، أو بجدِّية بالغة، إلى كل طقس من الطقوس. في الحقيقة، وكما يشير بييت في مكان آخر (1992)، إن أي طقس تكتنفه حالة من التناقض، حيث يتعايش الجد والمرح بطريقة متجاورة، دون أن يتعارضا في واقع الأمر. هذه السمة الازدواجية ستمكِّننا من النظر إلى الطقوس ليس بوصفها ظواهر ساكنة ومنفصلة (هذا إن كان ذلك ممكناً أصلاً)، بل باعتبارها مرتبطة منطقياً بحركة التحول والاستحضار الاجتماعي (social reproduction) لهذه الطقوس.

الاعتماد على إطار تفاعلي في التحليل يهدف إلى مقاربة أي سلسلة من الأحداث الطقوسية، ويبدأ هذا الإطار بتحديد ثلاثة مواقع أو أدوار بنيوية رئيسة يتولى المشاركون القيام بها: أولاً، موقع المؤدين (actors)، أي أولئك الذين يتولون أداء الطقس والتدخل المباشر به؛ ثانياً، موقع المتلقين (receptors)، أي أولئك الذين يوجَّه إليهم أداء الطقس ويُفترض أن يؤثر فيهم ويحوِّلهم؛ ثالثاً، موقع المتفرجين (spectators)، أي أولئك الذين يشاهدون أداء الطقس ويشهدون عليه دون أن يشاركوا به فعلياً. في الظروف الرسمية للطقوس، يستند هذا التقسيم الثلاثي إلى تقطيع ثلاثي لمكان أداء الطقوس وهو يتوافق مع تعريف الموقف الذي تفرضه المناسبة ذاتها؛ إذ من المتوقع أن يتفق المؤدون والمتلقون والمتفرجون مع أهداف أداء الطقوس بشكل يؤدي إلى خلق إجماع تفاعلي بين أدوارهم أو مواقعهم، كل موقع على حدة، وذلك بشكلٍ يتفق تقريباً مع شروط إيرفنغ غوفمان (1980: 20 – 21).

مما لا شك فيه أن المواقع آنفة الذكر قد تكون قابلة للتبادل إلى حد كبير: فالمتفرج قد يصبح مؤدياً، كما قد يصبح المؤدي متلقياً رئيساً (كما هو الحال في الأمثلة الواردة أدناه)، إلخ. قد يكون هناك أيضاً مستويات مختلفة من المتفرجين أو المؤدين أو المتلقين، حيث إن ذلك يتوقف على عدد سلاسل الأحداث، التي تتم مشاهدتها وعلى التعديلات التي تخضع لها تلك الأحداث. على الرغم من ذلك، أعتقد أنه من الملائم الحفاظ على التفريق بين المواقع الثلاثة وذلك لسببين تحليليين رئيسين: أولاً، لأن هذا الأمر ينطبق بشكلٍ تام على بعض الأمثلة المعروفة جيداً من الطقوس «وبالتحديد طقوس العبور» (rites of passage)؛ وثانياً، لأنه حتى عندما يتبين أن هذه الأدوار قابلة للتبادل، فإن هذا لا يعني أنها تصبح غير موجودة أو أنه لا يعود بالإمكان تمييزها على الإطلاق.

بعد قول ذلك، يصبح من الممكن، بل من الواجب تمييز مواقع أخرى ضمن إطار الطقوس، الأمر الذي يزيد من تعقيد سلسلة أداء الطقوس: فهناك موقع الوسطاء – أي الأشخاص والملابس والأشياء والحيوانات – الذين يساهمون في بناء علاقة بين المؤدين والمتلقين، أو بين المؤدين والمتلقين والمتفرجين، وهناك موقع المؤسسين، كما يطلق عليه بعض الباحثين (راجع لويس 38 ،34 :1980)، أي مبتكري الطقس، وهذا الموقع يتمثل عادةً

بالـ «المجتمع» أو «الجماعة»، حسب رؤية دوركهايم، أو بأحد الأسلاف - لكنه قد يتمثل أحياناً بشخصٍ أو مؤدٍّ محدد. وأخيراً، لا بد أن أضيف بأن أي إطار طقوسي لا يكتمل دون إمكانية حصول تدخل أو مقاطعة أو تعطيل من الخارج، وهذا يعني أن هناك موقعاً آخر يجب أخذه في الاعتبار، وهو بالتحديد موقع تلك العناصر التي تؤدي (ولو كراهيةً) دور المتطفِّل أو المُقاطع، فمن ناحية تأتي هذه العناصر من خارج إطار الطقوس، لكن بما أن هذا الإطار - كما يشير بييت بالتوافق مع غوفمان - لا ينفصل كلياً عن الحياة اليومية، بل يكون فقط مجاوراً لها، فإننا قد نقبل بأن تكون الطقوس، في الوقت الذي تعمل فيه على خلق فاصل في دائرة الروتين اليومي، خاضعة لتدخلات من تلك الدائرة ذاتها. وغنيٌ عن القول إن هذا الموقع قابل للتبادل أيضاً مع أي من المواقع السابقة، إلا أن ظهوره دائماً يُحدث تنافراً في التعريف الرسمي للموقف.

الطقوس السائدة بين غجر لشبونة: مراسم الزفاف

بشكلٍ عام يُعرف الغجر في البرتغال باسم السيغانو (Ciganos)، أو بأسماء بديلة أخرى مثل كالي (Calés) أو كالون (Calons) (وهذه التسميات، التي تنطوي على قدرٍ أقل من الازدراء، يشيع استخدامها حصراً بين الغجر، إنما ليس على نطاق واسع)[2] . بين العامين 2003 و2005 أجريتُ بحثاً ميدانياً بالاشتراك مع زوجتي وزميلتي في علم الإناسة، آنا مارغاريدا ماغالهاييز، ضمن إحدى قبائل غجر السيغانو المحلية في لشبونة. كانت هذه القبيلة مكونة من أكثر من 400 فرد (أي نحو 110 عائلات)، وتعيش ضمن مجمعات من الشقق السكنية التي استأجرها لهم رئيس بلدية المدينة. العديد من تلك العائلات كانت تعيش حالة من الفقر وتتلقى المساعدات من الدولة، حيث تستفيد من إجراءات السياسة الاجتماعية التي كفلت لها الحد الأدنى من الدعم المالي (طالما أن المستفيدين وافقوا على شروط برنامج دمج اجتماعي محدد). عدد قليل فقط من العائلات كانوا يعملون بشكل منتظم في أسواق الشوارع، حيث يبيعون الملابس والأحذية، في حين أن عدداً قليلاً جداً منهم كانوا يمتلكون سيارات الفان لنقل بضائعهم. وقد اتجه بعض غجر السيغانو نحو تجارة المخدرات (لاسيما فئة الشباب الأصغر سناً) أو إلى التنجيم (خصوصا الأرامل الأكبر سناً)، بيد أن الأغلبية كانت تحاول كسب أموال إضافية عبر العمل (بشكل غير رسمي) كباعة متجولين للملابس والنظارات الشمسية والأدوات الصغيرة.

(2) أنا أدرك أن مصطلح «غجري» قد يُعد ازدرائياً أيضاً، إلا أنه قد يكون الأمثل لتصنيف تلك المجموعة الكبيرة من المجتمعات، التي تجمع فيما بينها بعض الروابط البنيوية (خصوصا ذلك القدر من الحالة الهامشية بالمقارنة مع غير الغجر)، وهكذا فإنني في هذا النص أفرد كلمة «غجري» للعناوين والفرضيات العامة، بينما ألتزم التسميات المحلية في الأجزاء المتعلقة بالجانب الوصفي الإثنوغرافي من تقريري. وبالنسبة لكلمة «سيغانو» البرتغالية الأصل، فإنها، على الرغم من احتوائها على بعض المضامين السلبية، تُستخدم بانتظام من قبل أبناء المجتمع الغجري في لشبونة للإشارة إلى الجماعة التي ينتمون إليها.

حتى في ظل التشجيع المقدَّم من قبل برامج الدمج الاجتماعي وتدخل الناشطين الاجتماعيين المحليين، فإن نسبة الذهاب إلى المدارس ظلت متدنية، كما بقيت معدلات الأمية مرتفعة جداً مقارنةً مع باقي سكان المدينة (حيث إن أقل من 12 شخصاً من غجر السيغانو حصلوا على شهادة الصف التاسع في اللغة البرتغالية، في حين أن كثيرين لم يكونوا قادرين على القراءة أو الكتابة). وكان هؤلاء الغجر يعتبرون أنفسهم مواطنين برتغاليين، خصوصا عندما يتحاورون مع رئيس البلدية أو المؤسسات الحكومية؛ إلا أن علاقة الجنسية بالهوية الغجرية بدت وكأنها شبه غائبة، كما أن عدداً قليلاً منهم في الحقيقة وُلدوا في أسبانيا، ولا يزالون مسجلين كإسبانيين، فضلاً عن أن هناك الكثير من الروابط الأسرية ومظاهر التواصل بينهم وبين الغجر الأسبان، الذين يُعرفون بالغيتانو (Gitanos)، والذين يعيشون في عدة مناطق من تلك الدولة الحدودية، كما لوحظ أنهم يتمتعون بقدرٍ مذهل من الطلاقة باللغة الأسبانية، هذا على الأقل فيما يتعلق ببعض غجر السيغانو. ويمكننا أن نضيف أن غجر الغيتانو الأسبان شغلوا جزءاً مهماً من مخيلة غجر السيغانو في لشبونة، ما أدى إلى إبراز نوع مختلف من الطروحات المتباينة، التي كانت تميل إلى تسليط الضوء على الوضع «لمتطوّر» و«الأكثر استقراراً» للغجر الأسبان، وذلك ضمن إطار توجُّهٍ واسع الانتشار من قبل البرتغاليين نحو جيرانهم الأسبان.

وخلال مناقشتي لسمات الطقوس، سأركز بشكلٍ رئيس على تجربتي الخاصة بالبحث الميداني؛ وسأقيم أيضاً مقارنات جارية مع معطيات مأخوذة من مناطق أخرى في أوروبا، خصوصا من أسبانيا - بالنظر إلى وجود تواصل منتظم بين غجر السيغانو في لشبونة وغجر الغيتانو الأسبان، فضلاً عن أوجه الشبه الجلية بينهما وفقاً لبعض الدراسات الإثنوغرافية الحديثة[3].

وكما هو الحال في السياقات الغجرية الأخرى، فإن جزءاً لا بأس به مما يُسمى السلوك الطقوسي يكمن في الممارسات اليومية، حيث لا يتطلب زماناً أو مكاناً خاصاً لكي يتم أداؤه. وتركز مثل هذه الممارسات المقوننة على الفصل العام بين الجنسين ومراقبة سلوك الإناث والتقيد ببعض مسؤوليات الحِداد أو الالتزام بالانتقام في حال حصول اعتداء من قبل فرد ينتمي إلى أسرةٍ مُنافسة. ويتم عادةً جمع كل هذه العادات ضمن عبارتي (lei cigana)، أي «قانون السيغانو»، أو (tradição cigana)، أي «تقاليد السيغانو»، وهما تشيران ليس إلى مجموعة من القوانين المكتوبة، بل إلى مجموعة من الأفعال والممارسات التي يمكن ملاحظتها بسهولة من قبل أي فرد من أفراد المجتمع. مع ذلك، توجد لدى

---

(3) يتسم وضع المجموعات الغجرية، التي تعيش في أسبانيا بقدر أكبر من التنوع إلى حدٍّ ما مقارنةً بالسيغانو البرتغاليين، وذلك ليس فقط من الناحية الاجتماعية الاقتصادية وقابلية اندماج تلك المجموعات في المجتمع الأسباني على نطاق أوسع (عبر رقصة وموسيقى الفلامنكو)، بل أيضاً على صعيد التمايز الثقافي الداخلي. هناك في الحقيقة أنماط أخرى من المجتمعات الغجرية التي تعيش في أسبانيا، إلا أننا سنعتمد غجر الغيتانو كمجموعة رئيسة للمقارنة.

غجر السيغانو طقوسٌ أكثر التزاماً بالشكليات، مثل المآتم أو مراسم الزواج أو التجمعات التبشيرية، حيث يتم إيصال الرسائل المتعلقة بالهوية الجماعية بشكلٍ أكثر تمسكاً بالقيود.

وفقاً لخط تفكيرنا السابق، نستطيع القول إن بعض طقوس غجر السيغانو يبدو أنها تحتوي على عنصر قوي من الابتهاج (مثل احتفالات الأعراس)، إلا أن بعضها الآخر ينطوي على درجة بالغة من الجدية (مثل المآتم وممارسات الحِداد، أو المفاوضات التي تُعقد لتجنب الأحقاد الدموية بين العائلات). وفي حين أن بعض الطقوس ترتبط بالأمور الخارقة للطبيعة (مثل التجمعات التبشيرية)، فإن بعضها الآخر يتسم بالوثنية الصريحة (وهنا نعود مرة أخرى إلى مثال الأعراس والأحقاد الدموية). وفي الوقت الذي يروِّج بعض هذه الطقوس لتغيير وضع المتلقين لها (كالزواج وحالات الشفاء التي تتم بشفاعة إلهية divine intercession)، فإن بعضها الآخر يبدو أنه ليس له أي هدف سوى متعة التواجد برفقة الأصدقاء – حتى عندما يتطلب ذلك إيجاد بيئة مناسبة (مثل رقص النساء وغناء الرجال)، كما أن بعضها قد يتم التخطيط له بعناية (كالزيجات التي يتم ترتيبها من قبل الأهل)، في حين أن بعضها الآخر يحدث على نحوٍ أكثر ارتجالاً (مثل هروب الفتاة مع حبيبها كشكلٍ بديل للزواج).

لنناقش بشيء من التفصيل أهم الطقوس التي يمارسها غجر السيغانو المتمثلة بمراسم الزفاف، فالعديد ممن تحاورتُ معهم زعموا أن الطقوس التي تحتل المرتبة الأولى بلا منازع عند غجر السيغانو هي تلك المتعلقة بالزواج، وهذا واضح ليس بسببٍ سماتها الرسمية وحسب، بل بسبب مضامينها الكثيرة فيما يتعلق بالهوية أيضاً. أولاً، يرتبط الزواج بإكثار عدد المنتمين إلى غجر السيغانو، وذلك ضمن السياق الذي يمكِّنهم من الحصول على جنسية عبر نسب الدم المعترف به. بمعنى آخر، الشرط الرئيس لأن تكون أحد أبناء غجر السيغانو هو أن تنحدر من أبوين وجدين من غجر السيغانو. هناك بالطبع بعض حالات الزواج التي حصلت تجاوزاً بين غجر وآخرين من غير الغجر. ومع أن دمج شريك غير غجري (وهو في هذه الحالة يتمثل عادةً في الزوجة) يبدو إشكالياً إلى حدٍّ ما، فإن الأطفال الذين يولدون من مثل هذه الزيجات يمكن اعتبارهم منتسبين بشكل كامل إلى غجر السيغانو. وعلى الرغم من ذلك، لا يتم الاحتفال بهذه الزيجات المختلطة بالطريقة نفسها. هذا ويساهم الإقصاء المتعمد للأفراد غير الغجريين (المعترف بهم) من دور المتلقين ضمن طقوس الزواج الرسمية في التأكيد بطريقة مباشرة وواضحة على أهمية هوية غجر السيغانو من خلال ارتباطها بأيديولوجية نسب الدم. ثانياً، يمثل الزواج لحظة حاسمة في دورة حياة الغجري المنتمي إلى السيغانو، وهو يُعد محطة لابد منها بالنسبة للبنين والبنات، تماماً كما هو حال الإنجاب (وفي هذه الحالات تعد العزوبية حالة مستهجنة، وغالباً ما تكون مرتبطة بمشاكل صحية). ثالثاً، من شأن الارتباط بين شاب وفتاة أن يؤدي إلى تقوية أواصر القرابة، وذلك لأن الزيجات المفضلة ليست فقط

تلك التي تتم ضمن قبيلة غجر السيغانو بشكل عام، بل أيضاً، وعلى وجه الخصوص، ضمن المجموعة التي تتخذ من الأسرة مرجعاً لها «وهي تُعرف بـ (raça)»، حيث تميل هذه المجموعة إلى الجمع بين الناس وفقاً لعلاقات القرابة من جهة الأب. وأخيراً، الزواج هو احتفال بعذرية العروس، نظراً لأنه يُفترض بجميع النسوة الغجريات أن يتزوجن وهن في حالة من الطهارة التي تخضع لاختبار دقيق أثناء مراسم الزفاف[4] .

تبدأ دورة طقوس الزواج بين غجر لشبونة بطلب اليد للزواج (وهو ما يُعرف بـ (pedi-mento)، وهي كلمة مشتقة من الفعل (pedir)، الذي يعني «يطلب» باللغة البرتغالية)، الذي يتكون بشكل أساسي من حديث بين أهل الشاب وأهل الفتاة. وقد يجري هذا الحديث في أي وقت وفي أي مكان مناسب. وكانت حادثة طلب اليد الوحيدة، التي كنتُ شاهداً عليها قد وقعت في ساحة إحدى الحارات خلال حفلة عرس، وأمام مجموعة من المتفرجين الفضوليين والمتحمِّسين، الذين حرصوا على إبقاء الحديث بين الأهل خارج مرمى سمعهم بهدف إعطاء انطباع بأنهم لم يكونوا مهتمين بما كان يُقال. وكان المشاركون الرئيسون في الحديث هم أهل الشاب والفتاة المعنيين بطلب اليد، واللذين (أي الشاب والفتاة)، بوصفهما المتلقيين الأساسيين للطقوس، كانا على درجة كافية من الوعي لكي يبقيا على مسافة بينهما وبين حديث الأهل وبين بعضهما بعضاً أيضاً. لم تكن هناك إشارة معلنة إلى بدء الحديث (فأولئك المجتمعون في الساحة أصبحوا بشكلٍ تدريجي مدركين لما يجري)، كما لم يكن هناك أي إعلان رسمي أو احتفال خاص في نهاية الحديث (بل إن نهايته جاءت بشكلٍ لم يلاحظه أحد تقريباً، وذلك عندما بدأ اهتمام الضيوف الآخرين يتحول باتجاه ما يحدث في مراسم الزفاف الجارية أمامهم)، ومع ذلك، كان جميع الحاضرين مدركين لأهمية الموقف.

وفي أعقاب طلب اليد للزواج تكون هناك فترة من التأمل تقرر أسرة العروس خلالها ما إذا كانت ستقبل أو ترفض ذلك الطلب، ففي حال تم قبوله، تُعقد تسوية ويصبح من غير الممكن استبدال الطلب الذي اتفق عليه الطرفان بأي طلب آخر، وقد يتم ترتيب لقاءات أخرى بين العائلتين بهدف تقوية العلاقات بينهما والتخطيط لحفل الزفاف، وتتحول هذه اللقاءات، في حال كان هناك ما يكفي من المال، إلى ولائم مصغَّرة يُدعى إليها العديد من الأشخاص؛ لكنها في الأحوال العادية لا تضم سوى أهل الشاب والفتاة إلى جانب عدد

(4) إن عذرية العروس، وهي حالة مرتبطة بشكل وثيق بفكرة نقاء الدم، تساهم أيضاً في التوكيد على التباينات التي تحكم العلاقات بين الجنسين في بيئة غجر السيغانو، لأنهُ من غير المنتظر الحصول على برهان مماثل من جانب العريس. قبل الزواج تخضع أماكن وجود فتيات السيغانو إلى رقابة لصيقة، وذلك لمنع أي شبهات حول انحراف سلوكهن. وبعد الزواج يُفترض بكل امرأة أن تبقى مخلصةً لزوجها لبقية حياتها، وذلك بغض النظر عن المعاملة السيئة التي قد تتعرض لها من قبله. تُعد حالات الانفصال المؤقت شائعة، إلا أن حالات الطلاق نادرة، في حين أن الأكثر ندرة هو أن تقدم النسوة على الزواج مرة أخرى. بشكل عام هناك قيود صارمة على التواصل بين الجنسين في الأماكن العامة، حتى بين الأزواج، فالرجال يتواصلون مع رجال آخرينً مثلما تتواصل النساء مع نساء أخريات.

محدود من الأقارب، وتُعقد هذه اللقاءات في منزل أهل العريس، الذي يُفترض أن تنتقل العروس للعيش فيه بعد الزواج، وتبعاً لذلك، فإن هذه الاجتماعات لا يتم الإعلان عنها بشكلٍ رسمي أمام باقي أفراد القبيلة.

وبعد طلب اليد للزواج يتفق الطرفان على تاريخ مناسب لكليهما ثم تُقام مراسم الزفاف، الذي يُعرف بـ (casamento) (وهي كلمة مشتقة من الفعل casar، الذي يعني «يتزوج» باللغة البرتغالية). وبما أن وليمة ضخمة ستقام على شرف العروسين وعائلتيهما، فإن حفل الزفاف يُفترض أن يستقطب أكبر عدد ممكن من المشاركين. والأعراس الثلاثة التي دُعيتُ إليها أنا وزوجتي كانت ضمن حارات تعود ملكيتها للفقراء ويقطنها أناس من الغجر ومن غيرهم، وقد أقيمت في ساحات عامة مجاورة لمنزل أهل العريس. وخلال الفعاليات المتعلقة بمراسم حفلات الزفاف كان يتردد على هذه الساحات أناس من غير الغجر، حيث لم يكونوا مشاركين رسميين في الاحتفالات. وقد لاحظنا أن غجر السيغانو كانوا حريصين على ألا تتسبب احتفالاتهم، التي تتميز بموسيقاها العالية والضجيج والصخب المستمر حتى ساعات الصباح الأولى، بأي إزعاج للآخرين (بمعنى آخر، حتى أثناء مشاركتهم في الحفلات الصاخبة، كان غجر السيغانو متنبهين لأي إشارات تأتيهم من خارج البعد الطقوسي، والتي تتداخل مع أداء الطقوس وتضع بعض القيود عليها).

خلال الأعراس، يرتدي غجر السيغانو – وبالأخص الفتيات والنساء الشابات – أفضل ما لديهم من ملابس جديدة وفاخرة، لكن في الاحتفالات التي شاركنا فيها كان هناك العديد من الناس – من ضمنهم بعض أقارب العريس والعروس – الذين يرتدون ملابسهم الاعتيادية، التي يرتدونها كل يوم. إن إقامة مثل هذا الحدث تتطلب الكثير من العمل والتنظيم، حيث تكون النسوة من طرف العريس والعروس منهمكاتٍ في الطبخ والتنظيف ونقل الكراسي والطاولات والاهتمام بالعروس، إلى جانب العديد من الأعمال الأخرى، وذلك إلى درجة تمنعهن من الاهتمام بمظهرهن الشخصي، أما الرجال فبدا واضحاً أنهم كانوا يعملون بدرجة أقل، حيث ينخرطون بالدرجة الأولى في التحدث مع بعضهم بعضاً والاستمتاع بالتدخين والشراب بشكلٍ متواصل، وكما هو الحال في كل المناسبات التي تقام في الأماكن العامة، كان هناك ميل واضح للفصل بين الجنسين: فالرجال البالغون كانوا يتحدثون ويدخنون ويشربون (البيرة بشكل رئيس) مع رجال آخرين؛ أما الأولاد اليافعون والشباب غير المتزوجين فكانوا يمضون الوقت برفقة بعضهم بعضاً، لكنهم لم يكونوا يختلطون بسهولة مع الرجال الأكبر سناً (حيث كان بعض الأولاد يتصرفون على طريقة الضيوف غير المعزومين الذين عثروا على الحفلة بالمصادفة وراحوا يخططون بهدوء كي يتمكنوا من الدخول إليها)، أما النساء فكن يتبادلن الأحاديث ويسلين بعضهن إلى جانب الاهتمام بالأطفال الرضع والأولاد الصغار. ربما كانت مسألة الفصل بين الجنسين أقل وضوحاً بين الأطفال، الذين اتسم سلوكهم بالطيش والإزعاج إلى حدٍّ ما، فراحوا يجوبون

المكان في كل الاتجاهات وينخرطون في شتى أنواع اللهو، حيث كانوا يقحمون أنفسهم على نحوٍ متكرر ضمن أي فئة من الفئات المذكورة أعلاه.

تبدأ مراسم الاحتفال بالزفاف عند غجر السيغانو عادةً خلال فترة الظهر، في حين يبدأ أغلب الضيوف بالتوافد عند المساء. ويتم تقديم كميات وفيرة من الطعام المطبوخ، كما يتم شواء اللحم النيئ والسمك، ثم يُؤكل مع الخبز. وتظهر العروس على فترات منتظمة خلال الجزء الأول من الاحتفال، حيث تقوم بتحية الضيوف الذين يصلون حديثاً، وتتجاذب أطراف الحديث مع بعضهم الآخر، وتعرض نفسها بكامل جمالها وأناقتها. كما تقوم العروس بتغيير ملابسها مرتين أو ثلاث مرات أو أكثر قبل ارتدائها فستان العرس الأبيض المعتاد. بالمقابل يكون العريس أقل ظهوراً أمام الحاضرين، فهو لا يقترب أبداً من العروس وقلما يظهر أمام الحضور. وفي حفلات الزواج التي حضرناها كان يُصوَّر لنا أن العريس يتم إبقاؤه ضمن شقة مجاورة، حيث يقوم إخوانه وأبناء عمومته بتقديم الويسكي والمشروبات الكحولية الأخرى له بهدف إسكاره، وبعد عدة ساعات يظهر من جديد، حيث يكون في حالة سكر تام، وبصعوبة يستطيع المشي أو الوقوف بشكلٍ مستقيم.

وتلعب الموسيقى والرقص دوراً مهماً في هذه اللحظات الاحتفالية. على أي حال، خلال حفلات الزفاف الثلاث، التي دُعينا إليها كانت الموسيقى تنبعث بشكل رئيس من أسطوانات «سي دي» يتم تشغيلها عبر أجهزة ستيريو، ولم يكن يؤديها أناسٌ من غجر السيغانو (كما هو شائع ضمن سياقات أخرى). في مرحلة معينة تتشكل دائرة صغيرة من الأشخاص، ثم يتم إدخال فتاة شابة عادةً إلى المنتصف لكي تقوم بالرقص. في حال حصل ذلك، يتقاطر الآخرون إلى تلك البقعة ليلعبوا دور المتفرجين. وقد روت لنا أرملة غجرية مسنة أن حلقات الرقص هذه تمثل فرصة بالنسبة للفتيات الشابات غير المتزوجات (المؤديات) كي يظهرن أنفسهن وتتم مشاهدتهن من قبل الشبان (أي المتلقين والمتفرجين)، والذين قد يقومون فيما بعد بطلبهن للزواج (من خلال أهلن بالطبع). بالنسبة للفتيات اللاتي يقمن بالرقص وتكون الأبصار مشدودة إلى أدائهن، قد تكون تلك اللحظة مشحونة بدرجة من التوتر، فالراقصات يرفعن أذرعهن ويغزلن أيديهن برشاقة مثيرة، حيث يكون الجذع منتصباً والساقان مضمومتين، أما المتفرجون فيصرخون ويصفقون على إيقاع الموسيقى لتشجيع الراقصات. هناك مزيج من الاستعراض والمنافسة في هذه الفعاليات الصغيرة، وهذا يلزم الراقصات بأداء أدوارهن بشكلٍ منفرد، حيث تقوم كل واحدة على حدة بالاندفاع إلى وسط الحلقة. والرقص الذي تؤديه الفتاة، عندما تكون لوحدها في إطار الحلقة، يجعل ملابسها تتكشف بشكلٍ تدريجي عن جسدها، وهو ما يفسر سبب عدم تجاوز معظمهن الدقيقة أو الدقيقتين في الرقص.

وبالنسبة للرجال، فإنهم لا يبقون جميعهم متفرجين سلبيين، فبعضهم يكون مسؤولاً عن

تشغيل أسطوانات الـ«سي دي» وأشرطة الكاسيت (التي يحتوي معظمها على مقاطع من موسيقى الفلامنكو)، في حين يندفع بعضهم الآخر إلى وسط الحلقة بمواجهة الراقصات مقلدين وضعية مصارع الثيران، حيث يضعون الزجاجات الصغيرة مكان البانداريلاس (bandarilhas) (أي السهم الذي يدخله مصارع الثيران في ظهر الثور). في الحفلات التي حضرتُها، جميع الراقصين الذكور كانت أعمارهم تتجاوز الأربعين، وكانوا يتصرفون بطريقة استفزازية، حيث يسعون إلى إحراج الفتيات وإخراجهن من ميدان الرقص بحركاتهم غريبة الأطوار.(5) وفي حال دخل راقص موهوب إلى الحلبة فإنه يضفي على الأداء قدراً من الإثارة والألق. في سائر الأحوال، كلما كان هناك رجلٌ وامرأة يرقصان معاً، فإن الانطباع الذي يسود لدينا هو أن جسديهما لا يتلامسان أبداً.

وفقاً لفرضية كاترينا باسكالينو، فإن الرقص هو مجال تبرع فيه النساء بالدرجة الأولى، في حين أن الغناء من اختصاص الذكور (126 :1998). على الرغم من ذلك، في حفلات الزواج التي دُعينا إليها أنا وزوجتي - كما هو الحال في باقي المناسبات الاحتفالية الأخرى - كان الغناء غير شائع مقارنةً بالرقص، وكما ذكرنا أعلاه، معظم الموسيقى التي كانت تُقدَّم في الأعراس كان مصدرها أسطوانات «سي دي» وأشرطة كاسيت، حيث إنه في الوقت الذي كانت ترقص فيه الفتيات والنساء، كان معظم الرجال يواصلون الشرب والتدخين وتبادل الأحاديث.

من الأهمية بمكان الإشارة إلى الافتقار إلى برنامج ثابت ومنظَّم في حفلات الزفاف عند غجر السيغانو: فأي شخص يستطيع أن يأكل ويشرب كلما شاء ذلك، كما أن نجاح ومدة حلقة الرقص يتوقفان إلى حد بعيد على مشاركة الضيوف الآخرين. أحياناً يُوَجَّه الانتباه نحو حدث غير متوقع، مثل وصول ضيوف يرتدون ملابس أنيقة، وظهور سيارة جديدة لأحدهم أو الشروع بطلب اليد للزواج على غرار ما هو مذكور أعلاه. اللحظة الأهم في مراسم الزواج تحدث فقط بعد الانتهاء من العشاء، وعادةً قرابة منتصف الليل (هنا أيضاً لا يوجد برنامج محدد)، إنها لحظة الفض العلني لبكارة العروس، وهذا الطقس يُعرف في لشبونة بـ (arrontamento) (وهي كلمة مشتقة من الفعل juntar في اللغة الأسبانية والذي يعني «يتحد»). تجلس العروس، التي ترتدي في هذه اللحظة الفستان الأبيض، في مكان معزول، حيث يُفترض بالعريس أن ينضم إليها، وعادةً يكون هذا المكان عبارة عن غرفة داخل شقة معدة خصيصاً لتلك المناسبة. يستطيع الرجال الكبار في السن أن يجتمعوا في

---

(5) يتطلب الأمر امرأة بعمر معين وتتمتع بدرجة من الأناقة والثقة بالذات لتتمكن من استدراج هؤلاء الراقصين الذكور إلى خارج حلقة الرقص، مثلما فعلت والدة العروس في أحد الأعراس، حيث ظلت تضايق الراقص إلى أن غادر المكان، وبعد لحظات قليلة من مغادرته، خرجت هي أيضاً وأمسكت بمكنسة واستأنفت على الفور أعمال التنظيف التي كانت تقوم بها. السرعة التي تخلت بها عن دورها كراقصة وانخراطها في نوع آخر من الأنشطة لا ينم عن كفاءة أدائية وحسب، بل أيضاً عن الأبعاد المتنوعة لهذا الإطار الطقوسي، إذ يحتِّم على بعض المؤدين الخروج من مجال عمل محدد والانتقال إلى مجال آخر مختلف عنه كلياً وذلك في غضون ثوانٍ قليلة.

الخارج، إنما لا يُسمح لأي رجل بالدخول إلى الداخل باستثناء العريس (الذي يُحتمل أن يكون ثملاً). ومع أن زوجتي ليست غجرية، فإنها دُعيت مرتين للدخول إلى هذه الغرف، وذلك لالتقاط بعض الصور قبل إقامة ذلك الطقس. تكون الأرض مفروشة عادةً بغطاء سرير أبيض وكبير مزين بالأزهار والتطريز واللآلئ الصغيرة، وفي وسط الغرفة هناك تلة صغيرة من الوسائد الموجودة تحت غطاء السرير وتتخذ شكل المقعد. تجلس العروس والعريس في وسط الغرفة، ثم يتخذان وضعية معينة لالتقاط صورة.

لا يتم إعلان نتائج طقس فض البكارة على الملأ، حيث يكون عدد الذين يطلعون على هذا الأمر (والذين يتمثلون في النساء الموجودات داخل الشقة والكبار من الرجال الموجودين خارجها) قليل نسبياً بالمقارنة مع إجمالي عدد الضيوف، الذي قد يصل إلى المئات. بعد ذلك يعاود العروسان الخروج مرة أخرى بمواكبة المشاركين في طقس فض البكارة، حيث يسيران تحت وابل من بتلات الزهور وحبوب الأرز، وتتم تحيتهما بالتهليل والتصفيق من قبل الحاضرين، كما تتم إقامة وصلة رقص على شكل مربع أو دائرة، وفي وسطها يقوم الكبار من الرجال بإمساك العروس والعريس من الركبتين ورفعهما في الجو إلى الأعلى والأسفل، وفي هذه اللحظة تكون ليلة الدخلة قد اكتملت[6].

في هذه اللحظة المؤثرة، تمسك العروس بباقة من الزهور، حيث يراقبها عدد كبير من الفتيات والأطفال، ثم تبحث عن فسحة واسعة لتتمكن من رمي الباقة فيها (وهذه من الممارسات الشائعة في الأعراس عند غير الغجر). وقد تقوم بتغيير ملابسها مرة أخرى ثم تعاود الظهور من أجل جلسة أخرى لالتقاط الصور. تستمر الموسيقى في العزف في حين يواصل الناس الرقص، إلا أنه يجب احترام القوانين فيما يتعلق بإصدار الضجيج في وقت متأخر من الليل. وبما أنه لا يوجد وقت محدد لانتهاء الحفل، فإن الناس يواصلون الاحتفال طالما أنهم يشعرون برغبة في ذلك. في حال كان هناك ما يكفي من الطعام والكحول والتبغ فإن الحفل قد يمتد أحياناً ليومين أو ثلاثة أيام أو حتى أكثر. في كل الأحوال قد ينسحب بعض الضيوف من الحفل بعد انقضاء طقس فض البكارة بوقت قصير، في حين يصبح بعضهم الآخر في حاجة ماسة إلى الراحة بسبب الإسراف في الشرب.

طقوس الغجر في منظور مقارن: الامتلاء والغموض

مثل هذا الوصف لمراسم حفل الزفاف عند الغجر، حتى ولو كان مصطنعاً ويتسم بالنمطية المثالية (ideal-typical) إلى حدٍّ ما، يساهم مساهمة كاملة في تسليط الضوء على أهمية طقوس الزواج في تأصيل هوية غجر السيغانو، فالحدود الفاصلة بين الجنسين،

---

(6) بلاسكو (1999: 95) يشير إلى هذا على أنه «ترقيص العروس» (la bailan).

وبين الغجر وغيرهم، وحتى بين الفئات العمرية المختلفة، يُعاد رسمها بشكلٍ ملموس، حيث لا يجوز للغرباء تجاوز خطوط الفصل الواضحة، وفي الوقت ذاته يولد شيءٌ يشبه لحظة الحقيقة؛ فطهارة العروس النابعة من عذريتها تتوطد بشكلٍ جماعي، حيث يقوم عددٌ من الأشخاص بعرض الدليل والتحقق منه، كما أن الطابع التعددي لإطار طقوس الزفاف يبدو واضحاً في الوصف المذكور أعلاه، وهذا ما يتم تأكيده عبر الوجود المتزامن لصنوف مختلفة من الأنشطة ومراتب الكفاءة، والتي يؤدى بعضها من قبل النساء (كالطبخ والتنظيف والرقص وإدارة عملية فض بكارة العروس)، في حين يؤدى بعضها الآخر من قبل الرجال (كالشرب والتدخين وإسكار العريس والشهادة على طهارة العروس ورفع العروسين في الهواء). وأخيراً، قد نلاحظ كيف أن هذا الإطار التعددي للطقوس خاضعٌ إما لبعض القيود والتدخلات البسيطة من العالم الحضري (أي اللاغجري)، أو للحوادث الطارئة التي تُحدث بعض الفوضى في تسلسل الفعاليات التي تفتقر إلى التنظيم[7].

في الحقيقة يمكن النظر إلى الزفاف بوصفه مجموعة من الطقوس الصغيرة، التي تشتمل على حلقات الرقص وفض بكارة العروس إلى جانب طلب اليد للزواج أو وصلة الغناء الذكورية. على أي حال، في هذه المرحلة يصبح من الصعوبة التمييز بين الأشياء التي تنتمي إلى مراسم الزفاف والأشياء التي لا تمت لها بصلة. على سبيل المثال، إن وصلة الغناء الذكورية الوحيدة، التي شهدتُها في إحدى حفلات الزفاف حدثت بشكلٍ متزامن مع حلقات الرقص النسائية وطقس فض البكارة، لكن كانت هناك مسافة فاصلة بينهم، وكان طلب اليد للزواج حدثاً غير متوقع خلال ذلك الحفل، علماً أنه كان مهماً بدرجة كافية ليستحوذ على انتباه الحاضرين الموجودين قرب مكان وقوع الحدث. بما أن حفلات الأعراس تضم أحياناً المئات من غجر السيغانو، فمن المحتمل أن يحصل تداخل بين بعض الأحداث التي تشهدها وبين مراسم الزفاف، فمن ناحية ليست هناك مساواة على الإطلاق بين طقس وآخر من طقوس الزواج: فإلى جانب فض البكارة، قد يحتوي الحفل على قدر أكبر أو أقل من الرقص أو الموسيقى أو الغناء.. إلخ. هذا يعني أن الطقوس، على الرغم من أهميتها على صعيد الاستحضار الاجتماعي، فإنها غير مستقلة عن التدفقات والتغيرات التي تحدثها عملية الاستحضار تلك، فصيغتها لا تكون مستقرة على الإطلاق، بل هي في حالة صيرورة دائمة، حتى ولو أن العديد من الأوصاف الإثنوغرافية يميل إلى تقديم الطقوس بوصفها أدوات مصمَّمة لتثبيت الزمن الاجتماعي (social time) (قارن مع

---

(7) مثال آخر حول ما أعنيه بالتدخلات البسيطة: في إحدى المرات رأيتُ أرونتاديرا (أي السيدة المسؤولة عن طقوس فض البكارة) مسنة تحاول إقناع مجموعة من الرجال لإلغاء مراسم الزواج الجارية لأن أحد الأقارب نُقل أخيراً إلى المستشفى. في مثل هذه الحالات يُفترض بجميع الأقارب الذهاب إلى المستشفى لتقديم الدعم المعنوي القوي، لكن في تلك الحالة لم يلتفت أحدٌ إلى رغبة السيدة المسنَّة (فقد بدا أنها الشخص الوحيد الذي يريد إيقاف الحفلة، في حين أن الأغلبية كانوا يفضلون تأجيل تلك المسؤوليات المهمة).

جيل 29 :1992؛ بينسا 12 –11 :1997)، أو لخلق ترتيب لا زمني (timeless order) (قارن مع بلوخ 1986: -184 186، 191)[8].

هذا التصور يعتمد بالدرجة الأولى على النظر إلى الطقوس بوصفها إطار عمل، بدلاً من كونها مجموعة راسخة من المعاني أو الرموز أو المراتب الاجتماعية أو الارتكاسات. والاستنتاجات التي أتوصل إليها هنا تختلف عن تلك التي يتوصل إليها الكتّاب الآخرون، خصوصا فيما قد نطلق عليه الإقناع الرمزي المُثقَل (overweighed symbolic persuasion). في الحقيقة، زعم تيرنر (19 :1967) أن الرمز هو الوحدة الأصغر التي يتكون منها الطقس، في حين نسب غيرتز (1973) للرموز أهميةً تعادل أهمية الرسالة المشفَّرة التي تحتاج إلى تفسير، أو أهمية شرح قضايا اجتماعية وفقاً لأسس تتجاوز المجتمع ذاته، أو بعبارة أبسط أهمية قصة يرويها مؤدو الطقوس الاجتماعية عن أنفسهم. لهذا السبب أجد أن هناك امتلاءً وانسجاماً في بعض الأبحاث الإثنوغرافية الأخرى المتعلقة بالغجر بشكلٍ يتعارض مع تصوراتي عن التنوع والأحداث الطارئة والغموض.

لنأخذ على سبيل المثال الأوصاف العميقة، التي تقدمها باسكالينو (1998) عن مراسم الزواج بين غجر الغيتانو في خيريز ديلا فرونتيرا، حيث تخبرنا أن عملية طلب اليد للزواج تتطلب وجود العروسين وأفراد عائلتيهما وبعض الوجهاء من الرجال؛ كما تحتِّم ترديد بعض العبارات حرفياً وبطريقة شبه غنائية (باسكالينو 77 –75 :1998). لا أستطيع التحقق مما إذا كان يمكن اعتبار عملية طلب اليد الوحيدة، التي شاهدتُها، نموذجية بالنسبة لغجر السيغانو في لشبونة. على أي حال، من الجدير تسليط الضوء على الجانب المرتجل والمباشر فيها، والذي لم يؤدِّ إلى تجريدها من الجانب العاطفي أو من أهميتها [9].

ولدى مقارنتها بنظيرتها في لشبونة، فإن مراسم الزفاف في خيريز ديلا فرونتيرا تختلف عنها كونها تبدأ في الكنيسة، حيث تُدار عملية عقد القران الدينية من قبل كاهن، ثم تنتقل إلى بهو ضخم يلتقي فيه الناس لتناول الطعام والشراب. وتصف باسكالينو بالتفصيل ما يجري في حلقة رقص خاصة جداً، تُسمى المِهاد (tálamo) (أو مضجع الزواج nuptial berth)، حيث تتم دعوة العروس كي تؤدي وصلتها (90 –85 :1998). بعد ذلك

---

(8) متأثراً بكلٍّ من بروست وجي دي سالينغر، يقدم لويس (1980: -204 205) رؤية أروع حول هذا الموضوع، حيث يبين أن ما تتمتع به أشكال الطقوس من ثبات يُضرب به المثل يساهم أيضاً في إيقاظ ذاكرة المشاركين والمتفرجين وجعلها حساسة تجاه التغيرات التي تشهدها الحياة العادية بين حدثين يشتملان على أداء طقوس (لا سيما إذا كانت تفصل بينهما عدة سنوات). على أي حـال، فيما يتعلق بطقوس السـيغانو، بما في ذلك طقوس الزفاف، فإن الانطبـاع العام الموجود لدي هو أنها عرضة بدرجةٍ كبيرة للأحداث غير المتوقعة.

(9) قد يجد القارئ وصفاً موسعاً لعملية طلب اليد للزواج في ك تابي المنشور باللغة البرتغالية (لوبيز 78 - 71 :2008)، كما يقدم ولیامز (27–78 :1948) وسـتيوارت (63–62 :1997) روايات وصفية ممتعة لطلب الزواج ضمن سياقين مختلفين عند قبائل الروما، حيث تشـتملان على مؤدين مختلفين إلى جانب العناصر التي تتكون منها العائلتان وترديد بعض الصيغ الكلامية الجاهـزة والغناء. يتميز وليامز باهتمامه البالغ ببعض الأمور التي تؤدي دور المقاطعة والإلهاء بشـكل يقود إلى تأجيل الوصول إلى قرار نهائي. على أي حال، يبدو أن هذه الطقوس أكثر اعتماداً على الإجراءات الثابتة – مثل فن الخطابة وأداء أغانٍ بعينها – منها على عملية طلب الزواج التي أقوم بوصفها.

تنسحب العروس إلى مكان جانبي لتجلس بصحبة النساء الأخريات، وعندما تعود يُسمع صوتٌ يردد أغنية: »حافظي على عذريتك أيتها الشابة لأنه يتحتم علينا رؤية الوردات الثلاث« (معلناً بشكلٍ رسمي طهارة العروس). يُحمل العروسان على أكتاف الرجال تعبيراً عن فرحة النصر بينما يتم إنشاد أغنية ملائمة (تُدعى البورية alboreá). بعد ذلك يقوم الرجال بتمزيق قمصانهم، في حين تقوم النسوة بتمزيق تنورة والدة العروس (باسكالينو 93 –90 :1998). هذه الأشكال من التعامل مع المآزر والتنانير تستحق تعليقاً إضافياً من قبل باسكالينو، التي تقول إنها تهدف إلى مداراة خصوبة العروس (211 –210 :1998). ويمكن قول الشيء نفسه عن طقس آخر يشتمل على كعكات صغيرة على شكل خاتم. يقوم الضيوف بوضع الكعكات في جيب مئزر العروس، الذي يبدأ بالانتفاخ كما لو أنها حامل؛ وعندما يمتلئ الجيب تقوم العروس بتوزيع الكعكات على الأطفال الموجودين، على طريقة الأم التي تطعم أبناءها. يتم تكرار هذه العملية عدة مرات استبشاراً بالذرية الوافرة، وفي نهاية المطاف تقوم النسوة بشق مئزر العروس ليفتحن بذلك قناة ولادة رمزية. ويرد الرجال بتمزيق قمصانهم وكشف بطونهم، مطلقين بذلك العنان لأصواتهم الصادحة بالأغاني ولبذرة الخصوبة التي يحملونها.

قد يتساءل القارئ عن سر اهتمامي بإعادة تقديم التفاصيل الدقيقة التي كان قد جمعها كتاب آخرون. الإجابة بسيطة، فجميع التفاصيل، كتلك المتعلقة بالمآزر والقمصان والكعكات أو بأداء أغاني وأناشيد معينة، تُحدث درجةً من النقاء الطقوسي والرمزي، الذي يبدو غائباً عن مراسم الزفاف التي تتم في لشبونة. وقد شاهدتُ رجالاً يمزقون قمصان بعضهم بعضاً لمرة واحدة فقط. وعندما سئلوا عن سبب قيامهم بذلك، كانت الإجابة التي قدَّمها أحد الغجر المسنين هي فقط أن «الرجال الثملين يقومون بمثل هذه الأمور»، وأثناء حدوث هذا الأمر، رأيتُ صبياً يرتدي قميصاً أنيقاً أحمر اللون يهرب من ذلك المكان، وفي وقت لاحق قال لي إنه اشترى قميصه من هاواي، وفي حال قام أحد بتمزيقه فإنه لن يكون في حالة نفسية جيدة كي يعود لشراء قميص آخر. وفي هذا يتجلى الجانب الأكثر واقعية أو إنسانية للطقوس، عندما تبدو المعاني وكأنها تتلاشى، إنما يبقى هناك الاستحضار الخارجي لأداء لطقوس. من الصحيح أننا لا نستطيع دائماً أن ننسب معنى محدداً إلى الطقوس، مثلما قال جيلبرت لويس (1980) مراراً وتكراراً، مضيفاً أن بعض مراسم الزفاف قد تهدف أيضاً لإضفاء مشاعر الارتباك والحيرة والافتتان على مؤديها أو متلقيها أو المتفرجين عليها، حتى إنه في مرحلة معينة يدعونا إلى تكريس المزيد من الانتباه نحو الخبرة والعواطف المرتبطة بالطقوس ما يؤدي إلى إفساد المعنى والإدراك (لويس 34 –30 ،29 :1980؛ راجع أيضاً كانل 2007). مع ذلك، المقارنة بالنتائج التي توصلت إليها باسكالينو قد تساهم في إثبات أننا نستطيع – حسب تيرنر وغيرتز – أن نمنح معنىً دقيقاً لعملية تمزيق القمصان خلال مراسم حفل الزفاف، حتى ولو كان هذا الأمر أقل حدوثاً في لشبونة، وحتى لو بدا اهتمام غجر السيغانو ضئيلاً بمغزاه أيضاً.

هذا التباين قد يعكس ببساطة مجموعة من الاختلافات الإقليمية. على الرغم من أن الأبحاث الإثنوغرافية المتوافرة عن غجر أيبيريا تصوِّرهم عادةً على أنهم فخورون بطقوس الزواج الخاصة بهم، فإن هذا لا يعني أنهم يحتفلون بجميع هذه الطقوس بالطريقة نفسها، أو بوضوح رمزي متكافئ. في كل حدث، بمعزل عن مراسم الزفاف التي تكتسب بالنتيجة أهمية كبيرة على صعيد استحضار الهوية، لم أكن أكتشف شيئاً إضافياً يُذكر بين غجر لشبونة من السيغانو. فضلا عن ذلك، عند هذه المرحلة يصبح التباين مع الأبحاث الإثنوغرافية الأخرى حول الغجر كبيراً، كون هذه الأخيرة تقدم قدراً كبيراً من التفاصيل المتعلقة بالطقوس، كتلك المتعلقة بجلسات غناء الذكور أو مراسم الاحتفال الدينية.

طقوس غير مترابطة: الأموات والموسيقى وواجبات الثأر

بالنسبة للعلاقات بين الأحياء والأموات - وهو موضوع شبه إلزامي في الأبحاث الإثنوغرافية حول الغجر (راجع وليامز 1993، باسكالينو 249 -227 :1998، بلاسكو :2001 639 -636) - فإن المعطيات التي جُمعت من بين غجر السيغانو في لشبونة تتسم بالقلة وعدم الترابط، فهناك تشابه في الطقوس الجنائزية بينهم وبين الكاثوليك من غير الغجر، علماً أن التعبير عن الألم الناجم عن فقدان أحد الأقارب يتسم بدرجة أكبر من المجاهرة عند الغجر (هذا على الأقل عندما تتم مقارنة شعائرهم بمعظم الشعائر عند الحضر من الكاثوليك)، وذلك من خلال الصراخ والبكاء وعبر مجموعة من الممارسات الصارمة تعبيراً عن الحداد، والتي تشمل ارتداء الملابس السوداء والامتناع عن ممارسة أي أنشطة تنم عن الابتهاج لفترة محددة من الزمن. وبالنسبة للمرأة المتزوجة التي تفقد زوجها، فإنها يُفترض بها أن تمضي بقية عمرها في حالة حداد. هذه هي الأفعال الظاهرية إن صح التعبير. على أي حال، كيف يشعر الغجر حقيقةً حيال موتاهم؟

في إحدى المرات تابعتُ حديثاً ممتعاً حول الموت بين أرملتين مسنتين. اعتبرت إحداهما، وهي كانت تواظب على حضور لقاءات لم الشمل (reunions)، التي تقيمها الكنيسة الإنجيلية الغجرية، أننا «عندما نموت يبقى الجسد، أما الروح فتنفصل عن الجسد وتغادره»، أما المرأة الأخرى فرأت أننا «عندما نموت ينتهي كل شيء، ولا شيء يأتي بعد ذلك». وقد استشهدت الأرملة الأولى بمثال المسيح، الذي «مات على الأرض ليُبعث في السماء»، معتبرةً أن «كل من يؤمن بالله يجب أن يؤمن بالحياة الأبدية»، أما زميلتها فلم تكن قادرة على نكران وجود الله، لكنها أعطت جواباً غريباً، حيث قالت: «آه! ذلك هو الله، وأنا أؤمن بالله. والله يمتلك الكثير من القوة!»، بعبارة أخرى، اعتُبرت مسألة خلود الروح امتيازاً ربانياً غير متاح للإنسان العادي.

قد يجد المرء في هذا الجدل القصير موقفين متميزين يساعداننا في تحديد سياق

العلاقة الموجودة بين غجر السيغانو وعالم الظواهر الخارقة، فالموقف العقلاني الذي تتحلى به الأرملة الثانية إنما يشير إلى فجوةٍ ما خلّفها التبدد المحتمل للمعتقدات التقليدية المرتبطة بالموتى، واختزال هذه المعتقدات لتصبح مجرد سلسلة من الإجراءات المادية (كزيارة المقبرة في ذكرى الوفاة والاهتمام بالأضرحة والأدراج وارتداء الملابس السوداء)، التي تُؤدى بوصفها واجباً وعلامة احترام أكثر من كونها قناعة مشتركة بأن هناك أي تدخل من قبل الأقارب المتوفين في شؤون الأحياء. من ناحية أخرى، الموقف الحماسي الذي تتحلى به الأرملة الأولى يملأ نفس تلك الفجوة بالمحتويات الجديدة للحركة التبشيرية. وبين كل موقف وآخر هناك بالطبع سلسلة من التدرجات طبقاً للخصوصيات التي تؤدي دوراً في ذلك. ربما لا يزال البعض يؤمنون بقدرة الموتى على التدخل، ولذلك يتوسلون إليهم لإيجاد حل لبعض المشاكل. على أي حال، هذا الأمر ليس شائع الحدوث، وحتى عندما يحدث، فإنه قلما يُمارس بشكلٍ علني.

يبيِّن باتريك ويليامز (1993) وبالوما غاي إي بلاسكو (2001) كيف أن الغجر، خلف افتقارهم الظاهري للاهتمام بالماضي وبإحياء ذكرى الأموات، كان لديهم اهتمامٌ عميق تجلى في العديد من الممارسات الخاصة التي لم يكن يُكشف عنها عادةً. يقول لنا وليامز إن الممتلكات الشخصية لغجر المانوش كانت، بعد وفاتهم، تُتلف أو تُباع كل واحدة على حدة (6 –5 :1990). وبالطريقة نفسها، لم يكن يتم الإعلان عن اسم المتوفى (وليامز :1990 9 –8)، أما مكان الوفاة فكان ينبغي تجنبه بعناية من قبل الأقارب الأحياء كي لا يتم إيقاظ الذكريات الأليمة (وليامز 22 –21 :1990). وبلاسكو بدورها تقول إن غجر الغيتانو في مدريد لا يتحدثون عن أحبائهم المتوفين إلا ما ندر، وعندما يفعلون ذلك فإن «مظاهر التأثر تبدو واضحة على الجميع» (637 :2001)، كما يتم إتلاف أو إخفاء جميع الأشياء المادية التي تذكِّر بالأموات، وتُقفل الغرف التي كانوا ينامون فيها، في حين يتم إبعاد صور الأقارب المتوفين عن الأنظار (بلاسكو: 638 –637). على الرغم من الاختلافات العديدة بين غجر المانوش وغجر الغيتانو، فإن النتائج التي توصل إليها الكاتبان كانت متشابهة تماماً على صعيد العلاقة مع الأموات، فالصورة الكلية تتسم بالانسجام والغنى بالتفاصيل والاتساق إلى حدٍّ كبير، بمعنى أنه يبدو أن جميع مؤدي الطقوس يتبعون القوانين نفسها بدرجات متساوية من الجدية والالتزام.

هذه الميول نفسها، التي يصفها كلٌّ من وليامز وبلاسكو، يبدو أنها موجودة في لشبونة، بيد أن الصورة العامة ليست على هذه الدرجة من الوضوح، فقد شاهدتُ العديد من المناسبات التي كان يتم خلالها ذكر الأموات إما بالاسم أو باللقب، وكان هذا يتم بلغة عامية إلى حدٍّ ما. كانت صور المتوفين تُعرض بسهولة، وأحياناً تُستخدم لتزيين الجدران أو الأثاث. كان بعض غجر السيغانو يتخذون موقفاً ساخراً أو شكاكاً تجاه قصص الأشباح التي تذكِّر بتأثير القوى الخارقة، في حين بدا أن بعضهم الآخر كان يتخذ موقفاً أكثر جدية

تجاه هذه القصص. باختصار، كان هناك مجال واسع للناس كي يتصرفوا وفقاً لأهوائهم الشخصية. أعتقد أن هذا قد يعود جزئياً إلى حقيقة أن بعض الصور المرتبطة بالأموات ربما بدأت تفقد تأثيرها أو أن مفاهيم جديدةً بدأت تحل محلها (كما يتضح فعلاً من خلال تصريحات بعض الذين تحاورتُ معهم). من ناحية أخرى، ربما ينبع هذا التباين مع الدراسات الإثنوغرافية الأخرى حول الغجر من وجود النزعة النمطية المثالية، التي تصوِّر الطقوس على أنها تتسم بالانسجام والتعقيد والإجماع على المشاركة، وذلك بدلاً من كشف الشكل الطقوسي أمام تدفقات واحتمالات الحياة الاجتماعية. سأتطرق لهذا الأمر بمزيد من التفصيل، إنما في البداية دعوني أحلل الميول الموسيقية عند غجر السيغانو في لشبونة.

الموسيقى، وكل ما يرتبط بها، هي سمة أخرى للبيئة الغجرية، حيث يتم تسليط الضوء عليها في نصوص الأبحاث الإثنوغرافية (ستيوارت 1997، باسكالينو 1998، ثيد 2000). وفي هذا الخصوص، يتبين مرة أخرى أن المعطيات التي تم جمعها في لشبونة غير مترابطة، فالموسيقى المستوحاة من الفلامنكو تُسمع على نحوٍ منتظم من خلال أسطوانات الـ«سي دي» وأشرطة الكاسيت التي يتم تشغيلها عبر أجهزةٍ الستيريو، والتي يرقص على إيقاعها الكثير من الفتيات، إلا أن هذا يحدث داخل المنازل بشكلٍ رئيس، وذلك على سبيل البروفة استعداداً لحفلات الأعراس والمناسبات الاحتفالية الأخرى. وبالنسبة للموسيقى الحية، فإن بعض الرجال والفتيان يغنون وحدهم أثناء تجولهم في الحي الذي يعيشون فيه، وليس أمام جمهور مجتمع على نحو عفوي، حيث إنني أستطيع أن أحصي على أصابع اليد الواحدة عدد المرات التي رأيتهم فيها يعزفون الغيتار أو أي آلة موسيقية أخرى (علماً أن العديد منهم تعلَّم كيفية العزف عليها، هذا على سبيل التوضيح). ما يلفت النظر هو أن الأمر قد يصل بهم إلى درجة الادعاء بأنهم مغنُّون، حيث يشيرون إلى الحفلات العامة التي أقاموها في دُور الفادو* (fado houses) والأماكن الأخرى التي يرتادها أناسٌ من غير الغجر، إلا أن هذا لا يحدث إلا في حالات نادرة. وفي الحي يبدو الغناء، كما الرقص، وكأنه هو الآخر مقصور على الأماكن الخاصة، حتى بالنسبة للحظات الأكثر حميمية وخصوصية بالنسبة للفرد، ولا يتجاوز هذه الحدود إلا في حالات نادرة. من الممكن أن هذا الجو المتوتر، الذي يعيشه غجر السيغانو في لشبونة (حيث إن عائلات غجر السيغانو تعيش بكثافة مفرطة في المجمعات السكنية نفسها وتتنافس على الموارد نفسها، كما يوجد بين بعضها تاريخ من التخاصم) يمت بصلةٍ ما إلى مسألة حجب الرقص وكبت الأغاني.

حتى في المناسبات الخاصة، مثل حفلات الزفاف - التي يؤدَّى فيها الرقص جهاراً فإن الموسيقى المرافقة يتم تشغيلها عادةً عبر أجهزة الستيريو، ولا تؤدى بشكلٍ حي. وكانت وصلة الغناء الوحيدة التي حالفني الحظ بمشاهدتها قد حدثت تماماً خلال إحدى حفلات

*الفادو: لون غنائي حزين من الفولكلور البرتغالي - المترجم.

الزفاف، لكن، كما أشرت سابقاً، تم ذلك على مسافة بعيدة عن التسلسل الرئيس للأحداث. وقد بدأ الغناء قبل بدء الطقس الخاص بفض البكارة ولم يتوقف بسببه (علماً أن بعض الرجال غادروا المكان كي يكونوا شاهدين على طهارة العروس). ونتيجةً لذلك، لم تصل الأغاني إلى مراسم الزفاف، مثلما يبدو عليه الحال في خيريز ديلا فرونتيرا (باسكالينو 1998)، بل على العكس، كانت تلك الأغاني محصورة ضمن غرفة في الطابق العلوي لمقهى مطل على أحد الشوراع بمشاركة عشرين رجلاً وغيتار واحد، في حين أن الموسيقى، التي كانت تصدح في الخارج استمرت في الانبعاث من مكبرات الصوت المعتادة عبر أجهزة الستيريو. ليس لدي أدنى شك بأن وصلة الغناء هذه شكّلت لحظة احتفال بهوية غجر السيغانو التي يتمثل جوهرها في ميل الذكور إلى المخالطة والمؤانسة (sociability)، وفي مشاركة الخمر والتبغ، وإطلاق صوت يتميز بلمسات الفلامنكو الواضحة فيه. مع ذلك، كانت تلك اللحظة الوحيدة للنمط الذي تابعتُه على مدى خمسة عشر شهراً من العمل الميداني، علماً أن هذا قد يعود جزئياً إلى طبيعة عملي الميداني الذي تكتنفه المفاجآت.

وإذا ما أردنا الإشارة إلى حالة استثنائية لهذا المنع الظاهري للموسيقى، هناك كنيسة فيلادلفيا الإنجيلية (التي تُعرف عادةً بـ «كلتو culto») التي كان يقوم المجتمعون فيها بعزف الموسيقى والغناء؛ بل كانوا يقومون بهذا الأمر بشكل يخالف الأعراف المتبعة، حيث كان الرجال والنساء يغنون مع بعضهم بعضاً. وكانت المختارات الموسيقية المأخوذة من مخزون تراث الفلامنكو أقل من تلك المأخوذة من مخزون التراث الإنجيلي الدولي الذي كان يتم تعديله لكي يتلاءم مع السياق الغجري (راجع بلايتز 266 :2004)، لكن غجر السيغانو الإنجيليين، مقارنةً مع العائلات التي تعاملتُ معها، لم يكونوا يشكلون طرفاً كبيراً على الرغم من أهميتهم.

ولذلك، مرة أخرى، فإن الانطباع الذي ينبثق عن المقارنة الإثنوغرافية لا ينم عن التباين الجذري على صعيد حضور أو غياب بعض العناصر، بل ينم عن التبدد (dispersion)، أو التشتت (diffuseness). لا أستطيع القول إن غجر السيغانو في لشبونة ليست لديهم ميول موسيقية، لأنه كما يبدو توجد بينهم وبين غجر الغيتانو بعض القواسم المشتركة فيما يتعلق بالذائقة والإحساس والمهارة في موسيقى الفلامنكو، وذلك وفقاً للدراسة التي قامت بها باسكالينو وثيد، لكن المعطيات التي جمعتُها غير كافية لبناء وصف لطقوس موسيقى السيغانو يضاهي أوصاف الباحثين الآخرين على صعيد التناغم والتعقيد والإجماع في التشارك. ربما أبالغ هنا، لكنني أعتقد بصدق أن هذا التشتت للطقوس يستحق اهتماماً إناسياً جدياً، فهو أولاً يمثل ذريعة جيدة لمساءلة الأسلوب المتبع في وصف الطقوس وبناء المفاهيم عنها في النظرية الإناسية، لاسيما تلك الحالة المنظّمة والمنتظمة التي يبدو أن الطقوس تكتسبها في صيغة المضارع الإثنوغرافي* (ethnographic present). بشكلٍ عام، في

* المضارع الإثنوغرافي: صيغة المضارع التي يستخدمها الباحث الإثنوغرافي أثناء كتابته عن بحثه الميداني، علماً أنه قد يكون أجرى هذا البحث منذ فترة بعيدة - المترجم.

المعالجات الإثنوغرافية للطقوس، قلما يتم الأخذ في الاعتبار عمليات تعديل الأدوار، التي تنشأ عن التفاعل الذي يحدث بين مؤدي الطقوس ومستقبليها والمتفرجين عليها؛ إذ يُفترض ضمنياً أن يتم تشارك المعاني والصور بشكلٍ منتظم، وأن يكون توزيع الأدوار محدداً على نحو واضح (وهذا يحدث حتى عندما تكونٍ بعض الطقوس في حاجة إلى توفر مجموعة منٍ الشروط المناسبة)، كما أن هناك اتجاهاً إلى تصوير التسلسل المركزي لأداء الطقوس بمصطلحات موحدة إلى حدٍّ ما، أما وجود عناصر تعيق ذلك التسلسل فيُعد عديم الأهمية.

ثانياً، يُعد الافتقار إلى طقوس ذات طابع رسمي من الموضوعات الإناسية المهمة، وقد حظي هذا الأمر بالقدر الأكبر من الاهتمام في أعمال كولين تيرنبول (1965) وموريس بلوخ (1989؛ 1977)، الذي شملت أبحاثه مختلف السياقات الأفريقية. وبالاعتماد على فكرة ويبر حول السلطة التقليدية، طرح بلوخ فرضية أن الغياب (النسبي) للطقوس ذات الطابع الرسمي قد يُعد مؤشراً حول تبدُّد السلطة (power dispersion)، الذي تتميز به تلك الهياكل المجتمعية ذات الهرميات المشتتة أو المتنازع عليها بشكلٍ صريح، ولهذا السبب نجد أن معظم الدراسات الإثنوغرافية المتعلقة بالغجر تحكي لناً عن عالم بلا زعماء، وبلا مؤسسات رسمية تُذكر، وهذا ينسحب على غجر السيغانو في لشبونّة، الذين لم يكن لديهم زعماء مفترضون في الحي في حين أن نفوذ وجهاء القبيلة تكتنفه الشكوك، كما توجد نزاعات عميقة بين غجر السيغانو، الذين يسوون خلافاتهم وفقاً لمبادئ الثأر العنيف والفصل المناطقي (territorial demarcation) (أي يقوم أحد الأطراف بالانسحاب من المكان والانتقال مؤقتاً إلى منازل الأقارب في الأحياء البعيدة)[10].

إلا أن القبول بوجهة النظر هذه لا يحل سوى جزء من المشكلة، نظراً لكوني أتحدث عن طقوس غائبة بالمقارنة مع السياقات الغجرية الأخرى، وليس مع البنى الاجتماعية، التي تتسم بقدر أكبر من الهرمية والصبغة الرسمية. إذن، أنا أعتقد أنه لا يزال بالإمكان تفسير تبدُّد الطقوس – وهذا تفسير ثالث إضافةً إلى التفسيرين السابقين – بأنه مؤشر للتغير والتحول الاجتماعي المحتمل. وكان وليامز، الذي أجرى دراسته على غجر المانوش الفرنسيين، قد صنَّف بعض الطقوس المتعلقة بالموتى على أنها «ملامح بلا جذور ولا آثار»، حيث لم يتمكن الجيل الصاعد من إضفاء معنى مهم عليها، حتى ولو أنه استمر في ممارستها بدافع الاحترام[11] . (88 :1993)أعتقد

---

(10) حول موضوع غياب البنى الهرمية والسلطة المبدَّدة في السياقات الغجرية بإمكانك مثلاً مراجعة فورموزو (134:1994) وستيوارت (1997: 58؛ 1999) وباسكالينو (1999)، أما العلاقة بين «كمية الطقوس التي يتم العثور عليها في مجتمع ما» و«درجة الهرمية المؤسساتية»، كما يتصورها بلوخ، فيتم استحضارها من قبل داي وباباتاكسياركيس وستيوارت (1999: 11-10) في كتابهم حول الناس الهامشيين.

(11) ثمة نتائج مماثلة ناشئة عن التحولات السريعة والعنيفة أحياناً يتردد صداها في كتاب ليفي ستروس «مدارات حزينة» (1955: -396 398)، الذي يستشهد به وليامز، وفي أعمال بورديو المتعلقة بالجزائر (1979 «1958»: 105، بورديو وسياد 1977 «1964»: 88-93)، وفي كتاب لويس «يومَ يتألق الأحمر» (1980: 200-215)، أما بلوخ (1986: 185-186، 191) فيؤكد، على العكس تماماً من ذلك، استقرار طقوس الختان في مدغشقر على مدى مائتي عام، على الرغم من التغيرات السياسية والاقتصادية التي شهدتها البلاد في تلك الفترة، مفترضاً بذلك أن الطقوس تشمل تقديم نظام لازمني (وهذا لا يعني أنها «تتحدى الزمن كظواهر تاريخية»).

أن الأمر ذاته ربما يحدث حالياً بين غجر السيغانو في لشبونة على صعيد علاقتهم بالموتى، والتزامهم بأخذ الثأر أيضاً، أما الغياب النسبي للموسيقى المؤداة فيبدو ظاهرة مختلفة (وربما أقرب إلى الظاهرة العابرة، مثلما أشرنا في السابق)، وذلك لأن الموسيقى تنال حقها من التقدير والثناء بوصفها مؤشراً على الهوية الجماعية، ولأن سياق غجر لشبونة، كما سيتبين في الجزء التالي، يتسم بدرجة عالية من الأداء والميل نحو الارتجال.

أما في حالة الأحقاد الدموية، فإن الخطاب الأكثر شيوعاً هو ذلك الذي ينطوي على الاستهجان الصريح، خصوصا لكون الخلافات بين غجر السيغانو تطال حتماً أقارب آخرين قد لا يكون لهم أي علاقة بالنزاع الأساسي، لكنهم مع ذلك يتعين عليهم أن يحموا أنفسهم من موجة الانتقام، وكلما كان هناك تقاتل ما تتم مناقشة حيثياته من قبل مجلس وجهاء يتم تشكيله على وجه السرعة (ويُسمَّى homens de respeito أي «رجال يحظون بالاحترام»)، حيث يحاولون احتواء اندفاع الأطراف المتأذية لأخذ الثأر، ويحددون الشخص الذي يتحتم عليه مغادرة الحي. خلال النزاعات العنيفة، التي وقعت أثناء قيامي ببحثي الميداني، تم تجاهل آراء هؤلاء الوجهاء بشكل صريح من قبل الأطراف المتنازعة. مع ذلك هناك تباين كبير في الرغبة في الانتقام، وذلك تبعاً لخطورة الإصابات التي وقعت، فعندما يكون هناك أناسٌ تعرضوا للقتل أو الأذى الفادح، فإن ميل أقاربهم نحو الانتقام سيكون على الأرجح قوياً، إلا أن هذا الأمر قد يتغير جذرياً في حال كانت عواقب النزاع أقل خطورة. لقد شهدتُ نزاعاً بين عائلتين بدت فيه امرأة واحدة فقط متحمسة لحل القضية وفقاً لقانون غجر السيغانو (أي من خلال الانسحاب الدائم للجماعة المنافسة لتجنب وقوع نزاعات إضافية تكون أكثر خطورة). وقد حاولتْ تلك المرأة إقناع أعضاء المجلس بضرورة حدوث هذا الفصل، وحثت زوجها على تأييد وجهة نظرها تلك، لكن بدا واضحاً أن هذا الرجل لم يكن يرغب في الدخول بمشاكل إضافية، وهو الرأي نفسه،الذي أبداه باقي أقارب تلك المرأة. لقد سئموا من ذلك النزاع، وكانوا يريدون أن تعود الأمور إلى طبيعتها، ولذلك تم، في نهاية المطاف، اختزال التعهدات الجماعية المفترضة مسبقاً بتجليات فردية للغضب الذي لم يجد تأييداً من المجموعة صاحبة الشأن (وذلك على غرار الحالة التي تم وصفها في الهامش رقم 5).

من الصحيح إن العادات قد تستمر في الوجود، حتى في ظل الاحتجاج الشديد عليها، لاسيما إذا كانت هناك عواطف قوية تحرِّكها مثل الاهتمام بأفراد العائلة والشعور بالكراهية تجاه المعتدين. خلال حديثه عن غجر الكالي (Kale Gypsies) في فنلندا، يقول مارتي غرونفورز إنه على الرغم من إدانة هؤلاء للأحقاد الدموية، فإنها ظلت من الممارسات المألوفة بينهم، بوصفها أمراً حتمياً (1977: 112). على أي حال، ثمة سبب وجيه واحد للاعتقاد أن الوضع قد يكون مختلفاً في لشبونة، وذلك بسبب النفوذ المتنامي

للحركة الإنجيلية الغجرية (Gypsy Evangelism)، التي لا ينفك قساوستها عن التضرع إلى الله لمواجهة التجليات العنيفة للكراهية ضد «إخوان» آخرين من غجر السيغانو وللترويج لهدف الأخوة بين الغجر. وقد كان لاهتمام بعض أتباع كنيسة فيلادلفيا الإنجيلية بمقاومة الأفعال العدائية وكبح الدافع نحو الانتقام آثارٌ رادعة بين غجر مدريد (راجع بلاسكو 171 –161 :1999)، وأعتقد أن الأمر ذاته قد يحدث أيضاً في لشبونة، وكما قال عالم الاجتماع الفرنسي الشهير غابرييل تارد إن جميع أشكال التغيير تبدأ على هيئة ظاهرة داخلية تخرج إلى العلن بالتدريج، معتبراً أن الناس قد يستمرون، لبعض الوقت، بتكرار الكلمات والإيماءات والأفعال التي لم يعودوا يؤمنون بها، وذلك قبل الانخراط كلياً في أشكال جديدة من السلوك (تارد 229 -228 :1993). في هذه الحالة، يكون النموذج البديل المنسجم مع هوية غجر السيغانو موجوداً مسبقاً، الأمر الذي من شأنه أن يعزز من إمكانية التغيير.

الطقوس اليومية غير الرسمية: أنماط الأداء عند الذكور

كما بينا سابقاً، العديد من طقوس غجر السيغانو متجذر في الممارسة اليومية، ولذلك لا تحتاج هذه الطقوس إلى لحظات خاصة كي يتم أداؤها، مثل ارتداء التنانير الطويلة من قبل النساء، والتدخين، وشرب الخمر من قبل الرجال البالغين، ومنع الاختلاط بين الجنسين في الأماكن العامة، وتجنب بعض أنماط وسائل التسلية خلال فترة الحداد، بالإضافة إلى الكثير من الأمثلة الأخرى. بهذا المعنى، كما هو الحال في معظم السياقات الغجرية التي تمت دراستها، يمكن وصف بيئة السيغانو بأنها بيئة أدائية (performative) إلى حدٍّ كبير[12]. لكن هل من الملائم التعامل مع مثل هذه الممارسات اليومية بوصفها طقوساً، أم ثمة مفاهيم أخرى أكثر ملاءمة، كتلك المتعلقة بالروتين والخِلقة (habitus) (أي الشكل الخارجي للجسد) والتجسيد ومؤشرات الهوية؟ إلى أي مدى يؤدي الغموض المطلق لمفهوم الطقوس إلى إجازة تطبيقه على هذا النوع من الظواهر؟ في الوقت الذي يتحدث فيه بعض الباحثين بوضوح عن حياة يومية قائمة على الطقوس (ريفيير 1996)، فإن بعضهم الآخر يحذّر من الإفراط في تعميم استخدام هذا المفهوم، إلى درجة اعتبار كل شيء (أو تقريباً كل شيء) على أنه طقس (بييت 140 :1997). في الحقيقة إن وليامز (32 ،30 -29 :1993)، في وصفه للممارسات اليومية التي يتواصل من خلالها غجر المانوش

(12) راجع مثلاً ما يقوله وليامز (1993) عن الالتزامات تجاه الأموات بين غجر المانوش؛ أو ما يخبرنا به ستيوارت (1997) عن الرومانيز (Romanes)، أي الطريقة الغجرية المتَّبعة في إنجاز الأمور بين غجر الروما الهنغاريين؛ أو اعتبارات بلاسكو (1999) حول قوانين غجر الغيتانو في مدريد؛ أو حتى ما يقوله داي وباباتاكسياركيس وستيوارت (1999: 10-11)، في رؤيتهم للغجر بموازاة الجماعات الهامشية الأخرى، عن بعض الممارسات الدنيوية، التي تُستخدم لإنكار أهمية المدة الزمنية والاستحضار الاجتماعي على المدى البعيد.

مع موتاهم، يتجنب تصنيف تلك الممارسات على أنها طقوس، وذلك لأنها ليست ممارسات علنية كما أنها ليست جماعية، وأيضاً لأنها تتسم بالثبات (أي إنها تحدث طوال الوقت ولا تحتاج إلى زمان أو مكان محدد كي تؤدى)، فضلاً عن أنها تعتمد إلى حد كبير على المبادرة الفردية، وهذا يجعلها ملتبسة وغير مكتملة المعايير.

في الجزء الختامي من هذا المقال، سأركز على بعض الممارسات التي، على الرغم من كونها تتسم بدرجة عالية من العفوية وتتطلب قدراً لا بأس به من المبادرة الفردية، لا تزال تتفق مع إطار الأداء، الذي تم عرضه مسبقاً، والذي يشمل المؤدين والمتلقين والمتفرجين والمُقاطعين، بالإضافة إلى الوسطاء والمؤسسين، وطبقاً لذلك سيتم التعامل مع تلك الممارسات بوصفها صوراً محتملة للطقوس.

في الوقت الذي توجد فيه قيود على طريقة تصرف نساء السيغانو في الأماكن العامة، حتى تجاه أزواجهن (حيث يتجنب الزوجان التقبيل أو المشي وهما ممسكان بأيدي بعضهما بعضاً)، فإن التحفظات على سلوك الرجال أقل بكثير، فالرجال يتمتعون بقدر أكبر من الحرية للتفاعل مع محيطهم. في إحدى المرات رأيتُ شاباً متزوجاً يحاول بشكلٍ علني إغواء امرأة غير غجرية بحضور ثلاثة فتيان من السيغانو. حدث هذا المشهد أمامَ المبنى، الذي يسكن فيه ذلك الرجل، وقد أمكن مشاهدته بسهولة من قبل بعض جيرانه. وقد تجاوبت تلك المرأة لبرهة وجيزة مع عملية الإغواء تلك، حيث طلبت من ذلك الرجل، بعد ترجلها من سيارة أجرة، أن يشعل لها سيجارة، وذلك قبل أن تمضي في حال سبيلها بصحبة فتاة أخرى غير غجرية كانت قد خرجت لتوها من المبنى. قد يقول قائل إن لعبة الإغواء فشلت، إذا ما أخذنا الأمر بمعناه الحرفي، لكنني أعتقد أن المقاربة المثلى لسلوك ذلك الرجل هي أنه استعراض للرجولة (exhibition of virility)، التي يُنظر إليها على أنها القدرة على الارتجال والاستفادة من المواقف غير المتوقعة، وذلك بطريقة تشبه إلى حدٍّ كبير «الجماليات الشعرية للرجولة (poetics of manhood)»، حسب وصف مايكل هيرتزفيلد (1988). فقد خرجت سيدة غير غجرية وأكثر تحرراً (كما يُفترض) على نحو مفاجئ من سيارة أجرة؛ فقام الرجل الغجري على الفور بانتهاز الفرصة للانخراط في حديث معها وتسليط عبارات الغزل عليها، حيث قام بذلك أمام ثلاثة أو أربعة من الفتيان الغجر، الذين تابعوا حركاته وملاطفاته باهتمام. خلال ذلك التبادل للحديث هناك مؤدٍّ ذكر يمكن اعتباره أيضاً المتلقي الرئيس (كونه الطرف الذي ستكون سمعته الرجولية المستفيد الأكبر من ذلك الأداء)، ووسيط أنثى (تؤدي دوراً جزئياً بوصفها الطرف الذي يقع عليه فعل الإغواء)، ومجموعة صغيرة من المتفرجين اليافعين (الذين يؤدون أيضاً دور المتلقين، بمعنى أنه يتم تلقينهم درساً حول كيفية التصرف اللائق مع سيدة غير غجرية)، وهناك أيضاً من يقوم بدور المُقاطِع، ويتمثل في شخص الفتاة الأخرى التي يؤدي ظهورها إلى وضع حد لتلك اللعبة المرتجلة.

دعوني أقدم مثالاً آخر عن هذه القدرة على الارتجال لدى رجال السيغانو، وقد جرت وقائع هذه الحادثة في مقهى يتردد عليه زبائن من غجر السيغانو. كانت هناك مجموعة من الباعة المتجولين من السيغانو جالسين إلى طاولة ويتحدثون بصوت عالٍ، عندما دخل رجل أشقر من السيغانو إلى المقهى، حيث تمت تحيته بحرارة بالغة من قبل أحدهم (وقد بدا واضحاً أنهما لم يريا بعضهما منذ بعض الوقت). ذهب الرجلان فجأةً إلى طاولة البار وبدآ بالتحدث مع الساقي. عرض الرجل الأشقر حقيبة تحتوي على طقم من السكاكين والشوك وبعض أواني المطبخ الملفوفة بالبلاستيك، ثم حدَّدَ سعراً لها، فعبر زميله الآخر (وهو صاحب الحقيبة) عن موافقته على السعر، قائلاً إنه سعر ممتاز، إلا أن الساقي لم يُبدِ اهتماماً يُذكر، وقال «وما حاجتي إلى ذلك؟ لدي الكثير من السكاكين».

بعد ذلك، قام الرجل الأشقر بتخفيض السعر لكي يبدو العرض أكثر جاذبية، وبدأ رفيقه يلف ويدور بعصبية، محدثاً إيماءات مبالغ بها، ومتظاهراً بالندم كونه أجاز هذه الصفقة «السيئة». تشاور الساقي مع زوجته ودخل معها في نقاش مقتضب حول ما إذا كان السعر يشمل الحقيبة أم لا، حيث قالت المرأة إنها بحاجة إلى الحقيبة لكي تخزن الأواني داخلها، حينذاك قال الغجري الثاني للساقي: «أنت غجري أكثر مني! »، وهو، بهذا الإطراء، عبَّر عن ابتهاجه بعقد تلك الصفقة، حتى ولو بربح أقل مما كان يرغب. بعد ذلك انضم الرجلان إلى زملائهما الجالسين إلى الطاولة، ثم بعد لحظة، وبنبرة مختلفة تماماً - أي نبرة الزبون العادي - طلب المالك السابق للحقيبة المملوءة بالسكاكين كأساً من النبيذ.

مرة أخرى يكشف هذا الحدث عن ارتجال ضمن إطار محدد، حيث يوجد هناك مؤدون/ متلقون محددون (ويتمثلون هنا في الرجلين الغجريين)، ووسطاء (كالساقي وزوجته والحقيبة التي تحتوي على طقم أواني المطبخ)، ومتفرجون (يتمثلون في الرجال الغجر الآخرين الجالسين إلى الطاولة)، كما يبدو واضحاً أن هناك قدرة على تقمص أنماط متنوعة من السلوك وفقاً للأبعاد المحددة للموقف؛ فبعد أن يتم بيع طقم السكاكين، يعود الرجلان الغجريان إلى طاولة أصدقائهما، متخلين بذلك عن موقفهما السابق، ليعودا إلى ممارسة دور الزبائن العاديين. وأخيراً، ينطوي هذا الموقف على رهانات أكبر مما يتبادر إلى ذهن المرء للوهلة الأولى، فلم يكن الغجريان يحاولان فقط إقناع الزوجين بشراء شيء (فهما لم يحققا تلك الصفقة الممتازة)، بل كانا أيضاً يستعرضان قدراتهما الذكورية الغجرية، وذلك عبر الاستفادة من موقف غير متوقع، الأمر الذي يعزز من سمعتهما ويوفر أنماطاً من السلوك الذي يستحق الوقوف عنده ومحاكاته. بالتأكيد، مثل هذا الحدث لا يُنظر إليه من قبل غجر السيغانو على أنه طقس - على الأقل، ليس بالطريقة التي ينظرون بها إلى مراسم الزواج أو فض البكارة أو شعائر الحداد أو التعهد بالانتقام، لكن هناك بعض القواسم المشتركة المهمة بينه وبين تلك الطقوس، التي تمتاز بقدر أكبر من الرسمية (كالقدرة على إنجاز أمر استثنائي وتبني موقفٍ مسرحي وإبراز

أنماط من المحاكاة)، كما أن هناك قناعة وحماسة في أداء هذه الطقوس، وذلك بعكس بعض الإجراءات، التي تم تناولها في القسم السابق. في الوقت ذاته، ما تجدر ملاحظته هنا هو كيف أن غير الغجر يمكن استخدامهم كوسطاء لتحقيق غايات تتعلق بطقوس الغجر (حيث لو أن ذلك حدث في ظروف تتسم بقدر أكبر من الرسمية لتم إقصاؤهم أو إبعادهم إلى دائرة المتفرجين أو المُقاطعين)، وكيف أن درجةً معينة من الإتقان يمكن أن تُنسب إلى الأبطال الذكور، الذين يؤدون هذه الأعمال. سيبقى الضوء مسلطاً على هذه النقاط في الأمثلة التي ترد في الجزء الختامي من هذا المقال.

الطقوس في المضارع الإثنوغرافي: الأشكال الاستعادية والمستقبلية

بدأ هذا المقال بدراسة تحليلية لمراسم الزفاف عند غجر السيغانو، وقد حاولنا من خلالها تفسير ليس مضامين تلك المراسم من خلال علاقتها بهوية أولئك الغجر وحسب، بل أيضاً تفسير الأحداث الطارئة والتقلبات التي تعتريها، وذلك بشكل يشكّك بالمكانة الثابتة والمحددة التي تكتسبها الطقوس عادةً في الدراسات الإثنوغرافية. وتبيّن المقارنات اللاحقة مع طقوس الزواج عند الغجر الآخرين كيف أن مخزون الطقوس لدى غجر السيغانو كان إلى حدٍّ ما غامضاً وغير رسمي. وهذا الانطباع يتعزز عندما تمتد المقارنة لتشمل أشكالاً أخرى من الطقوس التي يبدو أنها مشتتة أو مفككة بالنسبة لغجر لشبونة؛ فالغناء والموسيقى كانا شبه غائبين، كما أن الواجبات التي يفرضها القانون الغجري، على صعيد العلاقة مع الأموات والتعهد بالانتقام، اختُزلت إلى حدٍّ كبير بمجرد استحضار سطحي (أي استحضار «من دون شعور» أو «تحت الاحتجاج»). الأمر ذاته يمكن قوله عن الأدوار المناطة بالجنسين بشكلٍ عام، وهي أدوار لا تزال تتسم بدرجة عالية من التنظيم وانعدام التناسق، ما يخلق تبايناً مثيراً للإعجاب مع أنماط السلوك الأكثر تحرراً للمجتمع بكل فئاته. هذا التركيز على الغموض والغياب (حتى ولو بشكلٍ خاطف) يمثل عرضاً مهماً للرؤية التي أقدمها، وهو يختلف عن النبرة العامة لبعض الأبحاث الإثنوغرافية حول الغجر، كما يختلف عن الأعمال الإثنوغرافية الأخرى التي تتعامل مع الطقوس بوصفها أداةً تتسم بالثبات والتعقيد والإجماع لتصوير التفرد[13].

ما أشير إليه من افتقار إلى الشعور يبدو واضحاً في التعليقات، التي يقدمها الناس عن عاداتهم (خصوصا في حالة التعهد بالانتقام، التي تواجه انتقادات كبيرة)، وأيضاً في الحالة النفسية التي ترافقهم عندما يقومون باستحضارها، وهو أمر يقومون به أحياناً

(13) يخطر في بالي هنا تحديداً أعمال أوكلي (1983) أو باسكالينو (1998) أو بلاسكو (1999) أو ثيد (2000)، الذين يعرِّفوننا على مجتمعات غجرية مختلفة تؤمن فعلاً بعاداتها وتفتخر بقوة بها، أما وليامز (1993) وستيوارت (1997) فيتحدثان عن سياقات تعتريها التناقضات بدرجةٍ أكبر.

فقط لكي يبعدوا عن أنفسهم الشكوك بالإهمال. وأفترض أن هذا الأمر ربما يشير إلى تراجع محتمل للممارسات التي تشتمل عليها تلك العادات، حتى ولو لم تكن لدي أدلة كافية من التاريخ الثقافي أو من شهادات الخبراء من الرواة لإثبات أن مثل هذه الممارسات، في الماضي، كان بالإمكان استحضارها بقدر أكبر من الاستحسان[14]. لذلك في هذه المرحلة يقوم التفسير الذي أقدمه على الفرضيات التالية: فرضية أن الطقوس لا تتمتع بمناعة ضد التغيير الاجتماعي؛ وفرضية أن سياق غجر السيغانو يعاني من التناقضات، وذلك على غرار العديد من السياقات الأخرى؛ وفرضية تارد (1993 «1895»)، التي تقول إن جميع أشكال التغيير تبدأ على هيئة ظاهرة داخلية تخرج إلى العلن بالتدريج؛ والفرضية القائلة إنه في حال لم يكن هناك إثبات بأن التعهد بالانتقام والعلاقة بالأموات والهويات الجنسية هي أمور يتم فرضها على غجر السيغانو، في ظل الظروف الراهنة، عبر شكل من أشكال التدخل الخارجي، فإن فرضية تراجع هذه الممارسات تكون هي الأكثر ترجيحاً.

أقترح تسمية هذه الممارسات المتراجعة ظاهرياً، والتي لم تعد أنماط الأداء الملائمة فيها مصحوبة بقناعات راسخة، بالأشكال الاستعادية للطقوس، فهي «استعادية retrospective» لأنها تبدو كما لو أنها تحتفظ بشيء من الماضي، أو بشذرات من الطقوس السابقة التي يستمر استنساخها في الحاضر، إنما من دون ذلك العمق، أو العاطفة، أو الصبغة الرسمية، أو القوة الرمزية التي تبرز عادةً في ظروف أخرى (مثل مراسم الزفاف عند السيغانو)، وأنا في هذا أحذو حذو ألفرد جيل في تحليله لنموذج هوسيرل حول وعي الزمن (time-consciousness)، أي لتلك الأجزاء من الأحداث الماضية التي لا يزال صداها يتردد في الزمن الحاضر – في لحظة «آنية» محددة – ولو بدرجة كبيرة من التشويه (راجع جيل 1992: 228-221. 1998: 242-232). باختصار، تُعد الأشكال الاستعادية للطقوس إجراءات عفى عليها الزمن ظاهرياً، ولا يوجد لها مقابل في عالم الطموحات الفردية.

وفقاً لهذه الفرضيات، يمكن طرح سؤال حول ما إذا كان هناك أشكال من الطقوس، التي تدل على وجود تحولات ضمن مجتمع السيغانو، أي أنماط سلوكية غير لائقة، لكنها تؤدَّى بدرجة أعلى من الإحساس، ما يساهم في التشكيك بالفرضيات المسبقة لهوية السيغانو. يتحدث هوسيرل وجيل (242–232 :1998 ،228–221 :1992) عن استشرافات (protentions) (أي تصورات مستقبلية من منظور لحظة «آنية» محددة)، قد تتحول إلى حقيقة وقد لا تتحول. ولتطبيق هذا الخط من التفكير على مخزون الطقوس عند غجر لشبونة، من المهم أن نتذكر أن بعض المواقف المتعلقة بنمط الطقوس تنبثق من الحياة اليومية، وذلك كما يتضح جلياً من خلال أنماط الأداء الذكورية التي تم وصفها في الجزء

(14) الدراسات الإناسية السابقة عن الغجر البرتغاليين تتسم بقدر من المراوغة حول هذا الموضوع، لكن الغجر، وكما رأى بعض الباحثين (ستيوارت 1997: 28، -58 59؛ بلاسكو 1999: 39، -51 53، 174-175؛ راجع أيضاً بلاسكو 2001)، لا يميلون إلى إظهار اهتمام كاف بتاريخهم – سواء الفردي أو الجماعي – بوصفه مصدراً للهوية، الأمر الذي يزيد من صعوبة جمع مثل هذه المعلومات. وقد واجهتُ مثل هذه الصعوبات خلال عملي الميداني، بينما كنت أحاول إعادة بناء بعض السير والتراجم.

الأخير. في الحقيقة إن العثور على نموذج أصلي للطقس يكمن تحديداً في التفاعل بين الروتين اليومي والمواقف غير المتوقعة، حيث يتم وضع الخطوط العريضة لإعادة تصور ممكنة لمجتمع السيغانو. سأعطي مثالين آخرين عن الممارسات المرتجلة، واضعاً في الاعتبار أنها ليست طقوساً مكتملة التطور.

المثال الأول يتعلق بالصور (للحصول على تقرير مفصل حول هذا الأمر، راجع لوبيز 2009). يتمتع غجر السيغانو بحب شديد للصور الفوتوغرافية، ويبدو أنهم دائماً يميلون إلى التقاط الصور، التي يميلون في معظمها إلى اتخاذ وضعية السكون ومواجهة الكاميرا بشكلٍ مباشر. وبين الفينة والأخرى يتم ابتكار سيناريو صغير مفصول كلياً عن حركة الأنشطة اليومية، التي تقوم خلالها بعض الفتيات والنساء بتغيير ملابسهن العادية وارتداء ملابس أكثر أناقة، في حين تظهر أخريات في بدلات العرس أو أقنعة الكرنفال بهدف استعادة المناسبات السابقة على نحو حي (وهذا لا يكون متزامناً مع التقاط الصور). كل جلسات التصوير التي قمتُ بها أنا وزوجتي أحدثت شكلاً من المقاطعة (interruption) ضمن تسلسل الأنشطة المتواصلة، وهذه المقاطعة لها ارتباطات واضحة بالطقوس. كان هناك شعور جديد بالإثارة، فقد عدَّل الناس مظهرهم الخارجي ليتم تصويرهم ثم انخرطوا في لعبة التقاط الصور. وعلى غرار الممارسات المرتجلة للذكور، التي تمت مناقشتها سابقاً، فقد أدى المؤدون دور المتلقين الرئيسيين أيضاً. كان هناك طيفٌ واسع من المتفرجين الذين أبدوا آراءهم بالصور المطبوعة، إضافةً إلى بعض الوسطاء المثيرين للاهتمام الذين جاءوا من عالم الحضر (وتحديداً أنا وزوجتي، حيث اتخذنا دور المصورين، إضافةً إلى آلة التصوير الخاصة بنا). وفضلاً عن ذلك، إن بعض أنماط السلوك التي تُعد غير لائقة في الظروف العادية قد يتم أداؤها بذريعة التقاط الصور، مثل ارتداء التنانير القصيرة أو اتخاذ الفتيات الشابات لوضعيات مثيرة أو قيام الزوجات بالتعبير عن مشاعرهن تجاه أزواجهن بشكلٍ علني. من الواضح أن هذه الإجراءات تتعارض مع عادات الغجر في فرض القيود على النساء، الأمر الذي من شأنه أن يعرِّض النساء اللاتي يقمن بها إلى خطر الشائعات والتشهير، إلا أن مثل هذه الصور الاستفزازية قد تكشف بالفعل عن أن بعض فتيات الجيل الصاعد من غجر السيغانو لم يعدن يعتبرن أن الأنماط المتوقعة من السلوك تعبِّر عنهن. وحتى لو واصلن أداء تلك السلوكيات في أنشطتهن اليومية، فإنهن قد استفدن من البعد الحدِّي (liminal dimension) للتصوير للتدرب على أنماط جديدة مختلفة تماماً عن الأنماط المألوفة.

المثال الثاني أكثر إثارة للدهشة، بما أنه يرتبط بسلوك غجر السيغانو في بيئة غير غجرية، فخلال رحلة بالقارب من مدينة باريرو، التي تقع في الضواحي، إلى العاصمة، تم ضبط ثنائي شاب من غجر السيغانو أثناء قيامهما بالتعبير العلني والصريح عن مشاعرهما تجاه بعضهما، فقد صعدا إلى القارب وكانت يديهما متشابكتين ثم جلسا

متلاصقين. كان الفتى يشعر بإثارة ومتعة بالغتين وهو يلمس ركبتها بيده. وفي إحدى اللحظات هدَّد بصوتٍ عالٍ بخلع جميع ملابسه لكي يحدق إليه جميع الحاضرين ويدركون مدى حبه لها. لقد بدا سلوكه بمنزلة تنكر متعمد لجميع المبادئ الموصى بها والتي يُفترض أن تنسق العلاقات بين رجال ونساء السيغانو في الأماكن العامة، بما في ذلك الأزواج. لقد كان هناك تجاورٌ تام وتلاصقٍ جسدي بين الاثنين، كما كان هناك اعتراف بالحب وتلميح معبر جداً إلى التعري. فضلاً عن ذلك، كل هذا التجديد في السلوك بين الزوجين عند غجر السيغانو حدث على متن قارب في بيئة غير غجرية، وهذا يمثل بعداً حدياً بامتياز.

على غرار أنماط الأداء الذكورية، التي تم وصفها في الجزء السابق، لا تُعد جلسات التصوير والحركات المسرحية المرتجلة بمنزلة طقوس معترف بها، لكنها لا تُعد أيضاً أحداثاً عادية، فهي تقاطع التسلسل الطبيعي للأنشطة اليومية وتسعى إلى لفت الانتباه، كما تخلق بعداً مختلفاً يمكن استكشاف إمكانات جديدة من خلاله. عبر مثل هذه التجارب يتمكن العديد من أبناء غجر السيغانو من مساءلة عاداتهم واختبار نماذج أصلية قد تنبثق، عاجلاً أو آجلاً، خلال الاستحضار الاجتماعي لتلك العادات. من الصعب التنبؤ فيما إذا كان هذا ما ستؤول إليه الأمور أم لا، لكن هذا السلوك الاستثنائي - على عكس ممارسات الحداد والتعهد بالانتقام - يشير بشكل لا يمكن إنكاره إلى المستقبل، أي إلى تطور محتمل أو منشود للنماذج الغجرية عند السيغانو. لهذا السبب أسميتُها الأشكال المستقبلية للطقوس، مفرقاً بينها وبين الأشكال الاستعادية آنفة الذكر التي تستمر استعادتها بشكل خارجي دون أن تكون هناك أي مشاعر خاصة مرتبطة بها. بعبارة أخرى، إذا كانت الأشكال الاستعادية للطقوس ترتبط بأنماط السلوك المعيارية، التي يتم اتباعها جماعياً، لكن لا يشعر الأفراد بعلاقة حميمية بها، فإن أشكال الطقوس المستقبلية تخص أنماط السلوك الفردية والطموحات الشخصية التي لا يتم اتباعها كلياً من قبل الجماعة.

عبر النظر إلى كلا النمطين من الأحداث بوصفها «طقوساً» إما فقدت مغزاها أو تنتظر نيل اعتراف كامل بها من قبل المجتمع، فإنه يمكن النظر إلى اتجاهات التغيير الاجتماعي (من لحظة مضارع «آنية» محددة تشمل فترة البحث الميداني) على أنها تسير وفق آليات الاستحضار الاجتماعي ذاتها. وفيما يتعلق بما إذا كانت هذه الاتجاهات ستتحقق فعلاً أم لا، فإن ذلك يشكل سؤالاً ثانوياً بالنسبة للهدف من هذا المقال، إذ تتوقف الإجابة عنه حتماً على التركيز على لحظة «آنية» أخرى تكون خلالها الأشكال المستقبلية والاستعادية قد استقرت في مكانها وبدأت تطرح أسئلة جديدة. أعتقد أن هذين المفهومين لا يتعارضان مع التركيز على مقاربة المدى البعيد* (longue durée) للتاريخ، لكنهما لا يعتمدان حصراً على التحليل التاريخي. في الحقيقة إن الفائدة المباشرة تتمثل في تسليط الضوء على

* مقاربة المدى البعيد (longue durée): اصطلاح فرنسي يشير إلى أن تركيز المؤرخ، أثناء كتابته للتاريخ، يجب أن يكون على البنى التاريخية طويلة الأجل، وليس على الأحداث العرضية قصيرة الأجل، التي هي من اختصاص الصحافي - المترجم.

كيفية استحضار الهوية والثقافة في لحظة محددة من الزمن الحاضر. حتى في حال تبين أن المؤشرات الظاهرية عن التحول الاجتماعي من منظور لحظة المضارع المحددة هي عبارة عن تفاصيل ثانوية ضمن منظور زمني أعم وأشمل، فإني سأظل أعتقد أنه من الأفضل عدم العودة إلى ذلك التصور عن الطقوس، الذي يعتبرها بمنزلة أداة ثابتة لتوكيد الهوية، بل يتعين علينا اعتبار أن الحدث الطارئ والتبدد والتشتت والافتقار إلى الإحساس هي مكونات حقيقية لعملية الاستحضار الاجتماعي، التي قد يكون - وقد لا يكون - لها آثارٌ دائمة في تاريخ تكون بنية اجتماعية محددة، وفي هذا تتمثل قيمة المفاهيم المقدمة في هذا المقال.

شكر وتقدير

أود أن أوجه الشكر إلى ميغيل مونيز لمراجعته المتأنية وأسئلته المثيرة للاهتمام، وإلى كتّاب مجلة «AQ» لما قدموه من تعليقات مفيدة وجوهرية، كما أشكر روي غرينكر على تشجيعه ومساعدته في أعمال التحرير.



المراجع

Bensa, Alban. 1997. «Images et usages du temps.» Terrain 29:5-18.

Blanes, Ruy Llera. 2004. «Em nome da interdenominacionalidade-Ligações transnacionais e ‹novas› práticas musicais entre os ciganos evangélicos portugueses.» In José Machado Pais, Joaquim Pais de Brito and Mário Vieira de Carvalho, eds. Sonoridades Luso-afro-brasileiras, 357-376. Lisbon: Imprensa de Ciências Sociais.

Blasco, Paloma Gay y. 1997. «A ‹Different› Body? Desire and Virginity among Gitanos.» Journal of the Royal Anthropological Institute 3(3):517-535.

_____ . 1999. Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity. Oxford and New York: Berg.

_____ . 2001. «›We Don›t Know our Descent›: How the Gitanos of Jarana Manage the Past.» Journal of the Royal Anthropological Institute 7(4):631-647.

Bloch, Maurice. 1977. «The Past and the Present in the Present.» Man (n.s.) 12:278-292.

_____ . 1986. From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ . 1989 (1974). «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority.» In Maurice Bloch, Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology, 19-45. London: Athlone Press.

Bourdieu, Pierre. 1979 (1958). Sociologie de l›Algérie. Paris: Presses Universitaires de France.

Bourdieu, Pierre & Abdelmalek Sayad. 1977 (1964). Le déracinement : La crise de l›agriculture traditionnelle en Algérie. Paris: Les Éditions de Minuit.

Boyer, Pascal. 2001. Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. London: Vintage.

Cannell, Fenella. 2007. «How does Ritual Matter?» In Rita Astuti, Jonathan Parry, and Charles Stafford, eds. Questions of Anthropology, 105-136. Oxford: Berg.

Day, Sophie, Evthymios Papataxiarchis, and Michael Stewart. 1999. «Consider the Lilies of the Field.» In S. Day, E. Papataxiarchis, M. Stewart, eds. Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment, 1-24. Boulder: Westview Press.

Formoso, Bernard. 1986. Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d›une société. Paris: L›Harmattan.

Gell, Alfred. 1992. The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford: Berg.

_____ . 1998. Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford and New York: Oxford University Press.

Geertz, Clifford. 1973. «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight» In Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays, 412-453. New York: Basic Books.

Goffman, Erving. 1980 (1959). The Presentation of Self in Everyday Life. Harmondsworth (Middlesex): Penguin.

Grönfors, Martti. 1977. Blood Feuding Among Finnish Gypsies. Helsinki: Tutkimuksia Research Reports.

Herzfeld, Michael. 1988 (1985). The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village. Princeton: Princeton University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1955. Tristes tropiques. Paris: Librairie Plon.

Lewis, Gilbert. 1980. Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.

Lopes, Daniel Seabra. 2008. Deriva Cigana: Um Estudo Etnográfico sobre os Ciganos de Lisboa. Lisbon: Imprensa de Ciências Sociais.

_____ . 2009. «Portrait Obsession: Reproducing Gypsy Identity through

Photographs.» Visual Anthropology 22(5):412-434.

Mauss, Marcel. 1978 (1923-24). «Essai sur le don.» In Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, 145-279. Paris: Presses Universitaires de France.

Okely, Judith. 1983. The Traveller Gypsies. Cambridge: Cambridge University Press.

Pasqualino, Caterina. 1998. Dire le chant: Les Gitans flamencos d›Andalousie. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l›homme.

_____ . 1999. «Hors la loi: les Tsiganes d›Europe face aux institutions.» Ethnologie française XXXIX (4):617-626

Piette, Albert. 1992. «Les rituels: du principe d›ordre a la logique paradoxale. Points de repère théoriques.» Cahiers internationaux de sociologie XCII:163-179.

_____ . 1997. «Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des ‹batesoniens.›» Terrain 29:139-150.

Rivière, Claude. 1992. «Rite.» In Encyclopédie philosophique universelle II/ Les notions philosophiques, 2278-2279. Paris: Presses Universitaires de France.

_____ . 1996. «Pour une théorie do quotidien ritualisé.» Ethnologie française, XXVI (2):229-238.

Stewart, Michael. 1997. The Time of the Gypsies. Boulder: Westview Press.

_____ . 1999. « ‹Brothers› and ‹Orphans:› Images of Equality among Hungarian Rom.» In S. Day, E. Papataxiarchis, M. Stewart, eds. Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment, 27-44. Boulder: Westview Press.

Tarde, Gabriel. 1993 (1895). Les lois de l›imitation. Paris: Éditions Kimé.

Thede, Nancy. 2000. Gitans et flamenco: Les rythmes de l›identité. Paris: L›Harmattan.

Turnbull, Colin. 1965. Wayward Servants: The Worlds of the African Pygmies. Westport: Greenwood Press.

Turner, Victor. 1967 (1964). The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press.

_____ . 1969. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chigago: Aldine.

Van Gennep, Arnold. 1909. Les rites de passage. Paris: Émile Nourry.

Williams, Patrick. 1984. Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris. Paris: L›Harmattan.

_____. 1993. Nous, on n›en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l›homme.

Wittgenstein, Ludwig. 1953 (1941-1949). Philosophical Investigations.



Anthropology	علم الإناسة
ثبت المصطلحات	
Anthropology	علم الإناسة
Arrontadeira	السيدة المسؤولة عن طقس فض البكارة (في اللغة البرتغالية)
Arrontamento	طقس فض بكارة العروس (في اللغة البرتغالية)
Bandarilhas	السهم الذي يُدخله مصارع الثيران في ظهر الثور (في اللغة البرتغالية)
Blood feuds	أحقاد دموية
Casamento	مراسم الزواج أو الزفاف (في اللغة البرتغالية)
Ciganos	غجر لشبونة (في اللغة البرتغالية)
Contingency	حدث طارئ أو غير متوقع
Diffuseness	تشتُّت
Dispersion	تبدُّد
Ethnography	الإناسة الوصفية-الإثنوغرافيا
Evangelical congregations	تجمعات تبشيرية
Exhibition of virility	استعراض الرجولة
Habitus	خلقة (أي الشكل الخارجي للجسد)
Homens de respeito	مجلس وجهاء أو رجال يحظون بالاحترام (في اللغة البرتغالية)
Ideal-typical	نمطي مثالي
Indeterminacy	غموض
Liminal dimension	البعد الحدِّي
Liminality	الحدِّية
Durée longue	المدى البعيد
Nuptial berth	مضجع الزواج
Overweighed symbolic persuasion	الإقناع الرمزي المُثقَل
Pedimento	طلب اليد للزواج (في اللغة البرتغالية)
Protentions	استشرافات
Quotidian	يومي
Retrospective	استعادي
Rites of passage	طقوس العبور
Rituals	طقوس
Sociability	المخالطة، المؤانسة
Social reproduction	الاستحضار الاجتماعي
Social time	الزمن الاجتماعي
Talamo	هاد (في اللغة البرتغالية)
Territorial demarcation	الفصل المناطقي
Timeless order	ترتيب لازمني

تطوير علم الإجرام النقدي من خلال الأنثروبولوجيا *

بقلم: آفي بريسمان **
ترجمة: حمدي أبو كيلة ***

منذ نشأته، كان علم الإجرام النقدي ملتزماً بنقده للهيمنة وبتطوير واستكشاف تصورات أرحب لـ «الجريمة»، لكي تشمل «الأضرار» التي لا يحظرها القانون بالضرورة. ومن دون إقلال من شأن مساهمة علماء الإجرام النقدي المبكرين أو الحاليين يفترض ذلك المقال أن علم الإجرام النقدي يمكن أن يخدم أهدافه بالتطلع إلى الأنثروبولوجيا. ومثل هذه التوصية لا تخلو من مخاطرة، فـ «علم الإجرام النقدي» المبكر اعتبر النزعة الإجرامية موروثة، وزعم أن الأفراد يمكن أن «يولدوا مجرمين» (e.g., Fletcher 1891). وقد كانت الأبحاث الأنثروبولوجية اللاحقة عن الجريمة، ولا تزال، متفرقة، كما أن مناهج التخصص في موضوع الجريمة لم تكن موحدة بصفة خاصة.

---

* Advancing Critical Criminology through Anthropology , Western Criminology Review 12 (2) : 55 - 77 .

** Avi Brisman. Assistant professor in the School of Justice Studies. Eastern Kentucky University. Email: avibrisman@yahoo.com .

*** حمدي آبو كيلة : كاتب و مترجم مصري ، له العديد من الترجمات المنشورة ، و صدر له العديد من الكتب بين تأليف و ترجمة و تحرير.

(الأنثروبولوجيا غالبا اعتبرت الجريمة ضمن بحث أوسع في القانون، على سبيل المثال، أو على صلة ضمنية، رغم اختلافها، بالبحث في السحر والشعوذة). وعلى الرغم من تلك القيود أو أوجه القصور، فإن هذا المقال يقدم ثلاثة سبل يمكن للأنثروبولوجيا من خلالها أن تتحدث إلى، أو تشتبك مع، «إصرار علم الإجرام النقدي على أن مبحث علم الجريمة يمتد إلى ما وراء الحدود المفروضة من قبل التعريفات القانونية للجريمة» وانتقادها للهيمنة (Michaloski 1996:11):

1) إن الأنثروبولوجيا تستطيع أن تساعد على الكشف عن عمليات الهيمنة المتفشية.

2) الأنثروبولوجيا تستطيع أن تذكّرنا بأن ما يشكل «جريمة» هو، ثقافيا، محدد ومؤقت.

3) الأنثروبولوجيا تستطيع أن تقدم نماذج لتعايش أفضل، بما يسمح لعلماء الإجرام النقدي بألا يكونوا مجرد منتقدين، أو مجرد إملائيين، بل طموحين. وقد أخِذ في الاعتبار نطاق واسع من تقارير الأنثروبولوجيا الوصفية.

الكلمات الرئيسة: الأنثروبولوجيا؛ الثقافة؛ الهيمنة؛ الضرر؛ السلطة؛ المقاومة.

مقدمة

«الجريمة» - كموضوع للدراسة - لم تبعث اهتماما كبيرا في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية[1]. وبينما يمكن للمرء أن يشير إلى مقتطف هنا أو مقال في مجلة هناك، فإنه سيكون من الصعب عليه أن يدعم دعوى أن الأنثروبولوجيا قاربت الجريمة بطريقة محكمة أو موحدة أو مستدامة، أو أنها حتى قد خلقت حوارات مهمة مستمرة حول الجريمة[2]. وفي معظم الأحيان، تظهر الجريمة في سياق بعض المباحث الأخرى مثل الفوضى (Comaroff and Ccomaroff 2004, 2006)، أوالعنف (e.g., Betzig et al. 1988: Knauft et al. 1991)، أو السحر والشعوذة (Favret-Saada 1980; Geschiere 1997)، أو القانون البدائي (Driberg 1928) أو طبيعة العلاقة بين القانون والصراع (Collier 1975)، أو العمل والتوظف والتمايز الطبقي الاجتماعي وآثار تدني التصنيع (e.g. Bourgois 1996;

(1) أحدد «الأنثروبولوجيا الثقافية» لأن «الجريمة» بحثت من قبل من وجهة نظر أنثربولوجية بيولوجية وأنثروبولوجية تطورية بأسلوب يمكن القول إنه أكثر موضوعية من حال بحثها من منظور أنثروبولوجي ثقافي. والواقع إن «الأنثروبولوجيا الشرعية» هي تطبيق لعلم الأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم العظام البشرية بالنسبة للعملية القانونية في القضايا الجنائية عادةً، حيث تكون جثث الضحايا قد أحرقت أو شوهت أو في مراحل متقدمة من التحلل، أو من غير الممكن التعرف إليها (see Kottak 2008).

(2) على الرغم من أن الأمر يقع خارج مجال هذا المقال، فإنه لا قيمة لأن يتساءل البعض عما إذا كانت الأنثروبولوجيا الثقافية قد قاربت أي شيء على الإطلاق بأسلوب موحد. لقد كتبت أورتنر في أواسط ثمانينيات القرن العشرين مدعية أن حقل الأنثروبولوجيا قد أصبح «شيئا من المزق والرقع، شيئا من الأفراد والشلل الصغيرة الذين يتابعون دراسات متنافرة ويتحدثون أساسا إلى أنفسهم» (1984:126). وعلى الرغم من أن أورتنر تقر بأنه «كانت هناك على الأقل فترة كان يوجد فيها عدد قليل من الفئات الكبيرة من الانتماء النظري، أي مجموعة من المعسكرات أو المذاهب التي يمكن تحديدها»، فإنها أنكرت أن الأنثروبولوجيا كانت في أي وقت «موحدة عمليا بمعنى اعتماد نموذج وحيد» (1984:126).

(Phillips 1999; Sullivan 1989، عوضا عن مبحثها الخاص وباعتبارها موضوعا أوليا للاهتمام الأنثروبولوجي (cf. parnell and Kane 2003; Schneider and Schneider 2008).

هذه الظاهرة قد تعزى جزئيا إلى السيطرة الكبيرة لعلم الاجتماع على كل القضايا المتعلقة بالجريمة (قبل أن يصبح علم الجريمة مبحثا خاصا بذاته أو مبحثا فرعيا، بحسب منظور المرء)[3]، لكن افتقار الأنثروبولوجيا الثقافية للاهتمام بالجريمة يمكن أن يعزى أيضا - جزئيا على الأقل - للحقل الفرعي سيئ الحظ، أنثروبولوجيا الجريمة (ويعرف أيضا باسم علم الجريمة الأنثروبولوجي)، الذي عرفه فليتشر (1891 :204) في خطابه الشهير إلى جمعية واشنطن الأنثروبولوجية (Anthropological Society of Washington) بأنه «دراسة الشخص الذي - نتيجة للتكوين المادي، أو الوصمة الوراثية، أو لأطر محيطة من الرذيلة، والفقر، والقدوة السيئة - يستسلم للإغراء ويبدأ في امتهان الجريمة». وعلى الرغم من أن تلك الجهود الرامية إلى «وضع أساس بيولوجي لخرق القانون» Rafter) (808 :2007 فقدت مصداقيتها، وأهملت لاحقا بسبب المخاوف من تطبيقات سياساتها القائمة على العنصرية وتحديد النسل على أساس عرقي، :Cullen and Agnew 2006) (22; see also Brennan et al. 1995: 65; Raine 2002: 43، فربما تكون التجربة قد جعلت الأنثروبولوجيا مترددة في المجازفة بالدخول في عالم الجريمة[4].

---

(3) لاحظ، مع ذلك، أنه وفقا لباراك (2003:218)، «لأن اهتمامات علم الإجرام واسعة النطاق جدا، وممارساته شديدة التنوع، ونظرياته معتمدة على بعضها بعضا جدا، فلم يكن هناك تخصص واحد على الإطلاق قادر على احتكار علم الإجرام بنجاح. وقد بدا أن علم الاجتماع يفعل ذلك إلى أن انهار، وحتى الصعود السريع والمفاجئ للدراسات الثقافية وعلوم الجريمة مستقلة بنفسها أثناء الربع الأخير من القرن العشرين».

(4) إن «الجريمة» - فعل، أو امتناع عن فعل، يعاقب عليه القانون - هي تماما نتاج للدولة وقانون الدولة see Henry and Lanier 2001 من أجل عرض كلاسيكي/قانوني لتعريفات «الجريمة»، وكذلك اتجاهات جديدة في تعريف «الجريمة» ودمج مناهج لدراسة «الجريمة»). ليس لدى كل المجتمعات قانون - بمعنى مجموعة من التشريعات وآلية للإجبار ونظام قضائي - والواقع إن الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين مالوا للقيام بعمل ميداني في مجتمعات بلا دولة أو ذات دولة بدائية أو وسط شعوب داخل حدود دولة من الناحية الشكلية، لكنها معرضة للقليل جدا من نفوذ الدولة see Chambliss and Seidman 1971) (for a Discussion، وطبقا لهذا، فهم لم يدرسوا - أو لم يستطيعوا أن يدرسوا - «الجريمة،» التي كانت مشروطة بوجود الدولة أو قانون الدولة.

بينما ليس لدى كل المجتمعات «قانون»، فإن لديها جميعا شكلا من الضبط الاجتماعي - أي المعتقدات والممارسات التي تعمل للحفاظ على الأعراف، وتضمن الانصياع، وتنظم الصراع - وقد قام بعض الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين بدراسة الانحراف عن الأعراف الثقافية. والواقع، كما يوضح شنايدر وشنايدر (2008:354)، فإنه «حتى خمسينيات القرن العشرين، كان البحث الأنثروبولوجي موجها تجاه المجتمعات صغيرة الحجم، التي كان للانحراف عن الأعراف فيها وضع أخلاقي وليس قانونيا، وكان منتهكو الأعراف يجللون بالعار، ويتعرضون للسخرية، ويوقفون من أجل العقاب، ويعاقبون كسحرة ومشعوذين»، لكن هذا أقرب ما يكون إلى ما وصل إليه الأنثروبولوجيون الكلاسيكيون في دراسة «الجريمة».

واليوم، توجد كل الكيانات السياسية داخل دول قومية، وهي خاضعة لسيطرة الدولة. ونتيجة لذلك، لا يستطيع الأنثروبولوجيون أن يدرسوا الجماعات أو القبائل أو التجمعات القبلية كأشكال مكتفية ذاتيا من التنظيم السياسي، وبينما هذه الحقيقة المتعلقة بالتنظيم السياسي (والوجود الحقيقي أو المتصور للدولة) يجب أن (أو على الأقل يمكن أن) تجعل «الجريمة» موضوعا مناسبا للبحث أمام الأنثروبولوجيين، فقد كانت الأنثروبولوجيا بطيئة في إعطاء الاعتبار الكافي لـ «الجريمة» (بما في ذلك تعريفها، ومنعها، والسيطرة عليها، ومعناها بالنسبة للمذنبين والضحايا والمجتمع بصفة عامة)، وبالإضافة إلى ذلك، فسأفترض أن حقيقة كون الأنثروبولوجيا الثقافية قد ركزت تقليديا على مجتمعات ذات دول صغيرة، أو مجتمعات بلا دولة، أو ذات دولة بدائية (وكانت أقل اهتماما من علم الاجتماع بتشجيع نظريات كبرى أو نماذج كبرى لتفسير وفهم الظواهر الاجتماعية)، ربما تكون قد جعلت الأمر أكثر صعوبة أمام الأنثروبولوجيا في التغلب على المساعي المأسوف عليها لعلم الإجرام النقدي وعلم الإجرام الأنثروبولوجي مما كان عليه أمام علم الاجتماع في تحركه إلى ما وراء أوجه القصور في النظريات الوضعية عن الجريمة (e.g., Lombroso).

مثل هذه الممانعة مؤسفة لعدد من الأسباب الأساسية جدا:

1) أن الأنثروبولوجيا تتشارك مع علم الاجتماع وعلم الجريمة في الآباء الأولين (مثل دوركهايم وماركس وفيبر)، والشخصيات القانونية (مثل فوكو)، وهم أشخاص تمعنوا في قضايا الصراع والتعاون، والسلطة والعقاب، والتي تستقر في قلب فهم الجريمة، أو تتكامل معه[5].

2) بينما توجد في كل الثقافات سلوكيات محرمة، فإن «الجريمة» لا تزال تتحدد على أساس ثقافي، والشعوب تختلف (عبر الزمن) حول أي السلوكيات يدان وأيها يغتفر (see, e.g., Betzig et al. 1988; Brisman 2006; Cullen and Agnew 2006: 266-67; Daly and Wilson 1997:53; Ellis and Walsh 1997:230; Fletcher 1891:204; Hernstein 1995: 40)، مما يحيل النموذج المثالي للجريمة إلى دراسة أنثروبولوجية طولية ومقارنة.

3) وجود القليل نسبيا من دراسات الأنثروبولوجيا الوصفية في الجريمة - ووجود رصيد «كثيف» (بمفهوم جيرتيزيان) من الخبرة في ارتكاب الجرائم، أو من المشاركة في ثقافة فرعية للجريمة، أو من الوقوع كضحية، أو من الإقامة في مجتمع يخاف من الجريمة، أو من الهجرة إلى مجتمع معين بسبب انخفاض معدل الجريمة فيه.

هذه النقطة الأخيرة تستحق بعض التوضيح، فأنا لا أقصد أن ألمح إلى أن الباحثين لم يوظفوا أساليب حقل الأنثروبولوجيا الوصفية في دراساتهم عن الجريمة، فالكثير من دراسات الأنثروبولوجيا الوصفية رفيعة المستوى في الجريمة قد حسّنت وشكّلت فهمنا لتقارب العمليات الثقافية والإجرامية في مجتمعات متعددة (e.g., Adler 1985; Becker 1963; Ferrell 1993; Ferrell 1998; Humphreys 1975)، لكن نسبة قليلة منها فقط كتبت بواسطة أنثروبولوجيين أو من منظور أنثروبولوجي (e.g.; Malinowski 1959; Merry 1981)، وحيث إن الأنثروبولوجيا الوصفية لا تندرج حصريا - ويجب ألا تندرج - تحت هيمنة الأنثروبولوجيا (see Kratz 2007)، ونظرا لقوة الأنثروبولوجيا في هذه المنهجية ولحقيقة أن دراسة الجريمة كانت واقعة بشكل متزايد تحت هيمنة «بحث مسحي ضحل» و«تحليل إحصائي مختصر»[6] (Ferrell 1999:402)، يوجد احتياج ضخم لمزيد الدراسات الموجهة أنثروبولوجياً حول الجريمة (see generally Betzig et al. 1988; Burawoy et al.1991; Hagedorn 1990; polsky 1969; Van Maanen 1995; Sampson and Groves 1989).

أضف إلى ذلك أنه بينما يركز علم الاجتماع غالبا على البنى الاجتماعية (وبينما يتجه علم الإجرام إلى التركيز إما على كيفية تأثير السمات الشخصية على نزوع أصحابها

---

(5) انظر، على سبيل المثال، أورتنر (1984) من أجل مناقشة دور وتأثير مثل هذه الشخصيات في الأنثروبولوجيا. والقراء المهتمون بالمؤسسات المعرفية المشتركة والأهداف المتكاملة للأنثروبولوجيا والتاريخ يمكن أن يرجعوا إلى ليفي-ستراوس (1963)، ولويس ((1968)، وساهلينز (1981)، وسكابيرا (1962)، وورسلي (1968).

(6) قبل عشر سنوات كتب سوليفان (7-6:1989) ناعيا «التحول في طرق البحث بعيدا عن دراسات الأنثروبولوجيا الوصفية باتجاه تحليلات بيانات بحوث تقدير الذات وتحليلات الإحصاءات الاجتماعية الإجمالية عن الجريمة المتعلقة بالبطالة»، مدعيا أن مثل هذه «الأساليب الكمية لا تصور ... العمليات على المستوى المحلي تصويرا جيدا».

للعدوانية والعنف والجريمة المؤسسة على سوابق بيولوجية أو نفسية اجتماعية، وإما على الأشخاص في علاقتهم بالبيئات الاجتماعية الأكبر، مثل المدارس والجيرة والدول القومية (Griffiths, Yule, and Gartner 2011)، فإن الأنثروبولوجيا تثمن هذه البنى والسمات والبيئات، لكنها تدرك أن الكثير مما يجعل الإنسان «إنسانا» يكمن في التمثل الثقافي (Donovan 2008:xiv). وبتعبير آخر، لأن الأنثروبولوجيا تشكل شبكة أكبر من التخصص الشقيق، علم الاجتماع - لأن الأنثروبولوجيا تمتد إلى ما وراء المجتمع والبنى الاجتماعية - ولأن الأنثروبولوجيا تأخذ في اعتبارها عناصر من الثقافة، مثل المعتقدات والأفكار والرموز، وأبعاد داخلية أخرى للتعايش الجماعي (Donovan 2008: xviii) - فإن الأنثروبولوجيا تستطيع أن تقدم سبلا إضافية لفهم كيف تُعَرَّف الجريمة، وكيف عُرِّفت، وكيف يمكن أن تعرف، وأن تُمنع، وأن توضع تحت السيطرة، وكذلك معناها بالنسبة للمذنبين والضحايا والجماعات الثقافية، وللمجتمع بشكل أعم. وعلى هذا النحو، فإن الأنثروبولوجيا يجب أن توظف بكثافة أكبر في قضايا الجريمة وعلم الإجرام والشؤون المتعلقة بهما، أو هي تستطيع، على أقل تقدير، وكما يقترح ذلك المقال، أن تساهم في دراسة علماء الإجرام للجريمة.

على الرغم من عدم اعتناء الأنثروبولوجيا بالجريمة كموضوع مستقل - أو على الأقل اهتمام الأنثروبولوجيا المتفرق بالجريمة - فإن هناك الكثير مما يمكن لعلم الإجرام أن يكسبه بأخذه بعين الاعتبار للمناهج والرؤى والمناظير الأنثروبولوجية في الجريمة. وعلى سبيل المثال، يقدم كولبير (1975:125) دعما أنثروبولوجيا لكل من نظرية الوصم وعلم الإجرام الماركسي عند كويني (1974 ,1969). وربما لا تزال هناك روابط مثمرة بين علم الإجرام والأنثروبولوجيا البيولوجية والتطورية (see, e.g.; Brisman 2010c). ولكي نقدم مثالا ثالثا، فإن علماء الأنثروبووجيا، بسبب الوقت الذي يقضونه في الحقل، ونطاق بحوثهم، يستطيعون أن يقدروا الفروق والعلاقات بين «المعايير» و«المؤسسات»، وبين «الشكليات القانونية» و«الحقائق القانونية»، وبين «القواعد» و«السلوكيات» (Donovan 2008:14,18,23-24) - وكل منها يمكن أن يكون له تأثير على دراسات وبحوث علم الإجرام. وفي هذا المقال أتدارس السبل التي تستطيع الأنثروبولوجيا من خلالها أن تساعد أو تطور علم الإجرام النقدي - أو الأسباب التي من أجلها قد ينظر علماء الإجرام النقدي إلى بعض من عمل علماء الأنثروبولوجيا. وعلى نحو أكثر تحديدا، أحدد ثلاثة سبل تستطيع الأنثروبولوجيا من خلالها أن تتحدث إلى، وتشتبك مع، إصرار علم الإجرام النقدي على أن «البحث في علم الإجرام يمتد إلى ما وراء الحدود المفروضة من قبل التعريفات القانونية للجريمة» ومع انتقاده للهيمنة - من أجل تبني، من دون اعتذار، لـ «الانخراط في مجابهة التمييز على أساس العرق، والتمييز على أساس الجنس، واضطهاد الطبقة العاملة، والنزعة الاستعمارية الجديدة الأمريكية» (Michalowksi 1996:11, 12):

1ـ الأنثروبولوجيا تستطيع أن تكشف عن عمليات الهيمنة المتفشية.

2 ـ الأنثروبولوجيا تستطيع أن تذكرنا بأن مايشكل «جريمة» هو ثقافيا محدد ومؤقت (نقطة ألمحنا إليها أعلاه).

3 ـ الأنثروبولوجيا تستطيع أن تقدم نماذج لتعايش أفضل، بما يسمح لعلماء الإجرام النقدي بألا يكونوا مجرد منتقدين، أو مجرد إملائيين، بل طموحين.

هذه الفئات أو الأنماط من التقاطعات بين الأنثروبولوجيا وعلم الإجرام النقدي ليست سوى قمة جبل الجليد، والمناقشة التي سترد ستقدم نماذج ممثلة لكل منها، وليس تقريرا شاملا عن المباحث الأنثروبولوجية ذات العلاقة. وآمل في أن هذا المقال سيحض على مزيد من التقصي حول طبيعة الروابط بين الأنثروبولوجيا وعلم الإجرام النقدي ومدى وجودها – وذلك من أجل أن يصبح التصنيف أكثر تفصيلا وأكثر صلابة.

الأنثروبولوجيا تستطيع أن تكشف عن عمليات الهيمنة المتفشية

كان علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيون في أوائل القرن العشرين أقرب إلى التواطؤ منهم إلى التحدي مع عمليات الهيمنة. والكثير من العمل الميداني والأنثروبولوجيا الوصفية في ذلك الوقت كان يضطلع بها علماء أنثروبولوجيا بتوصية من – وبتمويل من – سلطات أوروبية ذات أهداف استعمارية وإمبريالية في أفريقيا وآسيا. وكما يشرح بودلي (2008:21) فإن «علماء الأنثروبولوجيا كانوا يسارعون إلى إبراز نقائص الثقافات القبلية من أجل تغيير مفروض خارجيا أو من أجل رفض اقتراحات بمنح الاستقلال السياسي للقبائل». وعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيون، على وجه الخصوص، في ذلك العصر تعرضوا للنقد بسبب دعمهم الضمني والصريح للسياسة الخارجية البريطانية، التي استخدمت المعرفة الأنثروبولوجية الوصفية في ممارسة حكم غير مباشر (Erickson and Murphy 2003; Kottak 2008).

الأنثروبولوجيا الأمريكية في القرن التاسع عشر يجب أيضا أن ينظر إليها في ضوء أقل من إيجابي – فأشخاص مثل صمويل جورج مورتون وجوسياه كلارك نوت شجعا المذهب العنصري الذي يقول إن الأعراق غير قابلة للتغير، وأنها أنواع نشأت منفصلة (Polygenism)* والتي استخدمت للدفاع عن نظام الرق في الجنوب الأمريكي في الفترة التي سبقت الحرب الأهلية (see Erickson and Murphy 2003)، لكن الكثير من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين في أوائل القرن العشرين عملوا بروح علماء

---

* Polygenism: نظرية تقول إن الجنس البشري نشأ من نوعين أو أكثر من الأسلاف. النظرية المضادة تسمى (Monogen-ism)، وتذهب إلى القول بوحدة أصل جميع أعراق الجنس البشري – المترجم.

الإجرام النقدي السائدة اليوم. وفرانز بواس، الذي يعد أبا الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية رفض النظرية العنصرية التي تقول بتعدد أصل الأعراق، ودفع بأن الفروق الثقافية تتأثر بالبيئة وليس بالوراثة، أما روث بينيديكت، تلميذ رواس، فقد عمل مع علماء أنثروبولوجيا آخرين لدى الإدارة الأمريكية لمعلومات الحرب (United States Office of War Information) لكي يشجع مذهب النسبية الثقافية، ويكافح التمييز العرقي والتمركز حول السلالة (Ethnocentrism)، ويساعد على هزيمة النازية وقوى المحور [7] (see Erickson and Murphy 2003).

وهكذا، بينما كانت الأنثروبولوجيا (الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية والأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية) ربما لا تمتلك أكثر الأهداف استحقاقا للثناء أو «اكتشافات»- وكانت غالبا «عميلة للحكومات الاستعمارية» (Bodley 2008:1) - فإن علماء الأنثروبولوجيا منذ منتصف القرن العشرين فصاعدا كانوا واستمروا في أن يكونوا ذوي «دور فعال في جذب انتباه العالم إلى التنوع الواسع للثقافات الموجودة على الكوكب الذي نتشارك جميعا فيه» (Donovan 2008: 198). ويقر بودلي بأن «علماء الأنثروبولوجيا قد يحصلون على مديح له ما يبرره مقابل فضحهم للتمركز حول السلالة لدى كتاب القرن التاسع عشر الذين وصفوا الشعوب من السكان الأصليين باعتبارهم في حاجة للتحسين بدرجة خطيرة»، لكنه أقل حميمية من دونوفان. ويشير بودلي إلى أنه حتى وقت قريب «تغافل علماء الأنثروبولوجيا عن التمركز حول السلالة الذي... كان يحدث عادة في الأدبيات المهنية عن التنمية الاقتصادية»، وكتب قائلا إنه في الغالب «أُرجِع على سبيل الخطأ (في ثقافات محدودة النطاق) إلى ظروف المجاعات واعتلال الصحة والفقر، التي قد تتعلق عمليا بعدم المساواة، التي غالبا ما تصحب التصنيع والتحول إلى التجارة»[8] (2008: 21, 24). وعلى الرغم من اهتمامات بودلي القائمة على أسس سليمة بشأن انتباه علماء الأنثروبولوجيا إلى الكتابات المتسمة بالتمركز حول السلالة في التنمية الاقتصادية، فإن المعرفة والرؤية الأنثروبولوجية كانت تكافح بشكل متكرر وستستمر في مكافحة التمركز حول السلالة، التي كانت، ويجب أن تظل، حيوية بالنسبة لمساعي علم الإجرام النقدي.

ولكي يخطو بالأمور خطوة أخرى إلى الأمام، يؤكد كنوفت أن أحد أهداف الأنثروبولوجيا هو ــــ ويجب أن يكون - «فضح وتحليل وانتقاد الظلم والهيمنة الإنسانيين» (1996:50)-

---

(7) من الجدير بالذكر أن التمركز حول السلالة - اعتقاد المرء في تفوق ثقافته - «حيوي لتماسك أي مجتمع» (Bodley 2008:21) و«يساهم في التضامن الاجتماعي، والإحساس بالقيمة والجماعة، بين ناس يتشاركون في تقاليد ثقافية» (KottaK 2008:196). وأينما يصبح التمركز حول السلالة إشكالية - وربما مهلكا - هو الوقت الذي «يصبح فيه أساسا لفرض معايير لا علاقة لها بالموضوع على ثقافة أخرى» (Bodley 2008:21).

(8) بودلي يهاجم أيضا كتّاب التنمية الاقتصادية في ستينيات القرن العشرين لوضعهم الشعوب القبلية عشوائيا ضمن الشعوب المتخلفة، ويوبخ مثل هؤلاء الكتّاب بسبب (إشارتهم صراحة للتخلف الاقتصادي باعتباره «مرضا»، متحدثين عن «علاج التغيير الاجتماعي» ومقارنتهم لعوامل التغيير بجراحي المخ) (2008:25, citing Arensberg and Niehoff 1964). ووفقا لبودلي (2008:25): «يبدو أن مواقف بعض الإصلاحيين الثقافيين المحدثين لم تتأثر باكتشاف التمركز حول السلالة».

وهو موقف شديد القرب من توصيف ميكالوسكي وتوصيته المذكورين أعلاه لعلم الإجرام النقدي، وما أود أن أقترحه في هذا القسم هو أن علم الإجرام النقدي يمكن أن يحقق - إلى أبعد حد - أهدافه (المشتركة) في نقد الهيمنة من خلال الأنثروبولوجيا. وعلى نحو أكثر تحديدا، أود أن أطرح أنه إذا أخذ علماء الإجرام النقدي معطيات الأنثروبولوجيا في الاعتبار فقد يكونون قادرين على القيام بتحديد أفضل لنماذج الهيمنة، التي قد لا نراها في حياتنا اليومية (سواء في الولايات المتحدة أو في أماكن أخرى)، وعلى أن يكتشفوا المدى، الذي انتشرت إليه نماذج محددة من الهيمنة، أي المدى الذي أصبحت فيه متفشية ومستعرة، وليست فريدة أو منعزلة في حدوثها.

على سبيل المثال، فإن التيار الرئيس من علماء الإجرام كثيرا ما يحدون من دراستهم لـ «العنف» في حدود سلوك الفرد، الذي يسبب أو يهدد بضرر بدني أو جنسي أو نفسي، ويقاومون رغبة علماء الإجرام النقدي في النظر إلى ما وراء التعريفات القانونية للعنف (أي تلك المعرفة بالقانون الجنائي). إن علماء الإجرام النقدي في سعيهم لاستيلاد دعم إضافي لوجهة نظرهم الأكثر رحابة، ربما يرجعون إلى توسيج (2005: 134-35)، الذي كتب يقول: عندما أنظر إلى مذكراتي (من كولومبيا) عن السنوات 1970/1972، أصاب بصدمة، فأنا أرى قبل كل شيء أن تعريفي لـ «العنف» مختلف تماما، وبدلا من السكاكين والبنادق المصوبة إلى وجهك والجثث الملقاة على امتداد الطرق خارج المدن مباشرة، أرى فئة أخرى من العنف..عنف الاقتصاد ببطالته، وأجوره البائسة، وظروف العمل المذلة.. عنف الاقتصاد.. يفسح المجال للعنف الإجرامي والسياسي الصارخ، الذي بدوره يفسح المجال للروتين والتبلد اللذين يتقاطع معهما الرعب.

إن معالجة توسيج للبطالة، وانخفاض الأجور، وظروف العمل الكارثية كنوع من العنف، يمكن أن تدعم تصورا واسعا للعنف لدى علماء الإجرام النقدي، الذي يوضح نموذجه المستمد من كولومبيا، أن هذا النمط من «العنف» يحدث خارج أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية وأستراليا، المواضع المعتادة للبحث في الإجرام.

يستطيع توسيج أيضا أن يثبت أنه مفيد لعلماء الإجرام النقدي المهتمين بجريمة الدولة - خصوصا الهيمنة والعنف الخارجين عن نطاق ولاية القضاء - والصلات بين المصالح الاقتصادية المختلفة، وجريمة الدولة وعنفها. إن علماء الإجرام الذين يبحثون في جريمة الدولة[9] يدرسون غالبا «الإجرام السياسي» (أي الفساد والتلاعب في عملية الانتخاب)؛ والفساد المرتبط بالأنشطة الاقتصادية والشركات (مثل انتهاكات ضوابط الصحة والأمان)؛ والإجرام على المستويات الاجتماعية والثقافية (مثل العنصرية المؤسسية)؛ والإبادة الجماعية، والتطهير العرقي، والإرهاب، والتعذيب، وأشكال أخرى من إجرام

(9) من الجدير بالذكر أن الجريمة موضوع ذو جاذبية واسعة، وأنها موضع اهتمام علماء الجريمة، الذين لم يتمسكوا بمنظور علم الإجرام النقدي، وكذلك بالنسبة للباحثين القانونيين. وأنا أشكر دون إل روث على تذكيره لي بذلك.

قوات الأمن أو الشرطة (McLaughlin 2011)، بينما الأنثروبولوجيا تملك إمكانية المشاركة في تناول الإجرام النقدي لكل هذه الفئات من جريمة الدولة[10]. وسأقصر تعليقاتي هنا على الفئة الرابعة.

إذا كان فينسينت (156:1989) يزعم أن «صنع القانون بأيدي أعضاء الطبقة الحاكمة يخدم مصالحهم»، فإن توسيج وآخرين يؤكدون أن خرق القانون بأيدي أعضاء الطبقة الحاكمة يخدم مصالحهم. ويصف توسيج كيف أن القوات شبه العسكرية الكولومبية (Limpieza) تعمل كـ «جناح سري للجيش والشرطة»، مما يعني أنها «تقع خارج متناول القانون وحقوق الإنسان والقيود المفروضة من قبل الحكومة الأمريكية على مساعداتها للقوات المسلحة الكولومبية» (xii :2005). وقد قام كل من لينجر (2003)، وسكيبر-هوفس (1992,2006)، وبينهيرو (2000)، على نطاق واسع بتوثيق الأساليب التي من خلالها - والأسباب التي من أجلها - استمرت أعمال الخطف والتعذيب والقتل في البرازيل على الرغم من الحكم الديموقراطي ولفترة طويلة بعد الانتهاء الرسمي للحكم الاستبدادي. ويصف سكيبر- هوفس (2006:157) كيف أن الطبقة الوسطى في شمال شرق البرازيل «متواطئة» في ترك العنان لفرق الموت لكي «تكنس الشوارع من... الحثالة الاجتماعية». ويسجل بينهيرو «استمرار فرق الموت والمنظمات والممارسات القمعية السرية الأخرى التي سادت أثناء الدكتاتورية»، ويبين أن «الشرطة تميل للنظر إلى قواعد القانون باعتبارها عقبة بدلا من كونها ضمانا فعالا للأمن العام» (2000:121, 127). ويفصِّل بينهيرو كيف أن عنف الشرطة (بما في ذلك التعذيب وفي كل من السجون والشوارع) يوجه بدرجة كبيرة باتجاه «فئات خطرة» لا تنظر إلى الدولة كمدافع أو كالمدافع عن الحقوق أو الحامي للأمن (2000: 126).

وبينما تقارير بينهيرو، مثلها مثل تقارير لينجر وسكيبر-هوفس، وكذلك تقارير توسيج في كولومبيا، مثلها مثل تقارير علماء الإجرام النقدي عن جريمة الدولة، توضح كيف أن ازدراء قانون العقوبات على مستوى السلطات الحكومية وشبه الحكومية قد يظل موجودا في دول ذات حكم ديموقراطي، فإن ما هو مثير للاهتمام بصفة خاصة في عمله هو أنه يفترض أن حكم القانون بعيد عن أن يكون معترفا به بفعالية، لأن «تسامحا مؤكدا مع العنف مستمر في المنظمات الحكومية وفي المجتمع بشكل عام» (2000: 136). أساسا، بينما يلقي بينهيرو بمسؤولية أكبر على مؤسسات الدولة (ويطالب - ضمن أشياء أخرى - بتعديلات دستورية لإصلاح النظام القضائي ومؤسسة الشرطة)، فإنه يدرك أن «العنف متجذر بعمق في الفجوة الواسعة بين النخب وعامة الشعب، وفي امتداد أجل نظام الرق،

---

(10) أنا لا ألمح هنا إلى أن علم الإجرام على وجه العموم، وعلم الإجرام النقدي بشكل أخص، كان بشكل ما قاصرا في دراسته لجريمة الدولة، فريدريكس (1998)، وروس (2000)، وروث (2009)، وروث ومولينز (2010) ليسوا سوى نماذج قليلة من الاتساع والعمق اللذين اهتم علم الإجرام من خلالهما بجريمة الدولة. أريد بكل بساطة أن أشير - كما سعيت إلى أن أفعل من خلال هذه الورقة - إلى أن علم الإجرام النقدي يمكن أن يعزز من مواقعه (وأن يطور نطاق وتفاصيل نماذجه) بالتطلع إلى التقارير والمناظير الأنثروبولوجية.

والتمييز العرقي، والظلم الاجتماعي العميق»(139 :2000)، كما يدرك أن المجتمع المدني الديموقراطي هو ناتج، وفي الوقت نفسه ضرورة، لدولة ديموقراطية. وبتعبير آخر، فإن الأنثروبولوجيا تستطيع أن تشارك في دراسة علم الإجرام النقدي لجريمة الدولة بتقديم نماذج تقع ضمن الفئات المذكورة أعلاه. إن عملا مثل عمل بينهيرو يستطيع أن يساعد في كشف الغطاء عن عمليات واتجاهات وملامح متعددة في المجتمع المدني يمكن أن تؤدي دورا في، أو تفاقم من، جريمة الدولة، وبالتالي يعطي الفرصة لعلماء الإجرام النقدي لكي يوسعوا من نقدهم وأن يقدموا توصيات أكثر كلية للإصلاح والتغيير.

بالإضافة إلى تصور أرحب للعنف، والنماذج الأكثر تفشيا للعنف الخارج عن نطاق ولاية القضاء، وجريمة الدولة، ربما نأخذ بعين الاعتبار كيف أن علم الإجرام النقدي يدعي بأن الجريمة تنشأ من علاقات القوة وعمليات التجريم الانتقائية (Chadwick and scraton 2001). وعلى النحو نفسه، وإن يكن من منظور نسبي وتاريخي، فإن الأنثروبولوجيا قد فضحت عمليات التجريم - أي العمليات التي من خلالها قد تقوم سلطات الدولة ووسائل الإعلام و«الخطاب الشعبوي» (التي قد تكون أو لا تكون كيانات أو ظواهر منفصلة) بقصر التجريم على مجموعات وممارسات معينة، بما لذلك من عواقب مضرة - أي «التجاهل أو الرعاية الانتقائيين لأنشطة غير مشروعة مع الملاحقة القانونية النشطة لأنشطة أخرى» (Schneider and Schneider 2008: 351,352). إن علماء الإجرام النقدي المهتمين بمثل هذه النماذج من الهيمنة على مستوى الدولة، والذين يبحثون عن نماذج متعددة التخصصات وعابرة للقوميات لمثل تلك «الأشكال المؤسسة من السلطة»(Ortner 1995:174)[11]، ربما يأخذون بعين الاعتبار ملاحظات كولير (1989:201) العامة حول العلاقة بين الأشكال التي يتناولها القانون وأثر القوانين في المستوى المحلي، أو لعلهم يراجعون بورنمان (1997:25)، الذي سنناقشه بتفصيل أكبر لاحقا، وهو يتساءل (في سياق محاولة الدول الشيوعية السابقة للتحول إلى الحكم الديموقراطي): «أي الجرائم يكون من شأن الدولة أن تعاقب عليها؟ وما مسوغات هذا التجريم؟». وقد يجد آخرون ميري (1998; 2000) مفيدة بسبب وصفها كيف حاول المستعمرون الأوروبيون أن يجرموا الممارسات اليومية لسكان المستعمرات، مطبقين الإطار القانوني غير المألوف لـ «الضرر الواقع على المجتمع» تمييزا له عن الأضرار الأخرى، التي يمكن العقاب عليها عن طريق التعويض، وبسبب توضيحها للتحول من تجريم «الرذيلة» إلى التأثيم القاسي لـ «مخالفات العمل»، كما طبقه المزارعون البريطانيون والأمريكيون على اقتصاد السكر في هاواي. وهؤلاء الذين يبحثون عن نماذج أكثر معاصرة ربما يجدون شارف(1987:47) مفيدا في وصفه للأساليب التي طبقت بها الحرب على المخدرات بين أوائل وأواسط ثمانينيات القرن العشرين في مدينة نيويورك:

(11) سأترك إلى وقت آخر النظر في كيف يمكن أن يستكشف علماء الإجرام النقدي النماذج الأنثروبولوجية من «أشكال السلطة الأقل مأسسة والأكثر تفشيا وتكرارا» a la Foucault Ortner 1995:175.

في بدايات 1984 أطلقت المدينة حملة ضخمة ذات طابع عسكري على التعامل في المخدرات في الأحياء بواسطة الشرطة النظامية وشرطة مدينة نيويورك وشرطة النقل وعملاء سريين، وقد كانوا مدعومين بشرطة الخيالة وبوحدات من الدراجات النارية والكلاب البوليسية وطائرات الهليوكوبتر. وأثناء السنتين التاليتين تم القبض على 17 ألف شاب في الأحياء كان معظمهم من بائعي المخدرات في الشوارع. الكثير منهم الآن يقبعون في سجون المدينة، وسجون الولاية والسجون الفيدرالية، وواقع كون هذه المؤسسات شديدة الازدحام يعني أن معظم المسجونين لا يمكن إمدادهم ببرامج تدريب أو إعادة تأهيل. والحياة تحت الضغط في السجون بما يصاحبها من غش ومهانة في كل تفاصيل الحياة اليومية تضمن أن قلة قليلة من الرجال المحظوظين والمثابرين سيستفيدون من البرامج التعليمية الموجودة. ومعظم الرجال، بمجرد وقوعهم في قبضة القضاء الجنائي، من المؤكد أنهم سيظلون عالقين بعجلة هذا النظام، أما النساء فسيبقين يربين الأطفال ويأملن.

وبينما كانت هناك انتقادات كثيرة للحرب «العسكرية» على المخدرات (see, e.g., Austin, et al. 2001; Ferrell 2002; Robinson 2001; see also Merolla 2008; Preson and Roots 2004)، فإن تقرير شارف يقدم مثالا آخر عما تم تجريمه وعمن كانوا موضوعا لعملية التجريم تلك، كما يقدم مزيدا من الدعم للبحث في الآثار الجارية لمثل تلك «الحملات ذات الطبيعة العسكرية» على كل من هؤلاء الذين ألقي القبض عليهم وعائلاتهم[12].

قبل التحول عن السبل التي يمكن أن تساعد بها الأنثروبولوجيا في الكشف عن عمليات الهيمنة المتفشية - وعن السبل التي يمكن للأنثروبولوجيا أن تقيِّم بها علم الإجرام النقدي في ادعاءاته حول الهيمنة ونقده لها - أود أن أقدم تعليقا وتحذيرا نهائيين، فالأنثروبولوجيا تستطيع أن تساعد في الكشف عن كيف تقاوم الهيمنة أو كيف يمكن أن تقاوم (see, e.g., Abu Lughod 1986; Ong 1987; see also Abu lughod 1990;53 n. 1 and Ortner 1995:183)[13]. ومع ذلك، بينما كان هناك اهتمام كبير بالمقاومة في الأدبيات الأنثروبولوجية، فإن المقاومة كموضوع للتساؤل والإيضاح كانت موضوعا للخلاف، ويجب على علماء الإجرام النقدي الساعين للقيام بدراسات عن المقاومة أن يكونوا على دراية بهذه الحوارات الأنثروبولوجية.

---

(12) لمناقشة أثر التمييز على أساس النوع في حرب الولايات المتحدة على المخدرات في الخارج أنظر، على سبيل المثال، نورتون- هوك (2010).

(13) كما في مناقشتي لجريمة الدولة أعلاه (هامش رقم 10)، لا أرغب هنا في التلميح إلى أن علم الإجرام على وجه العموم، وعلم الإجرام النقدي بوجه أخص، كان بشكل ما مفتقرا للدراسات حول المقاومة، على العكس، فإن علماء الإجرام العاملين في الفرع النقدي أو الثقافي قد درسوا بعناية كيف أن السلطة قد ووجهت بالتحدي وعورضت وخربت (see, e.g., Ferrell 1993, 2001; Snyder 2009)، ولا أريد أن أدخل في الأذهان أن الباحثين الذين درسوا المقاومة لم يتنقلوا ذهابا وإيابا بين الأنثروبولوجيا وعلم الإجرام النقدي (see, e.g., Kane 2009). (عملي أنا عن المقاومة كان متعدد التخصصات في هذا الصدد؛ see, e.g., Brisman 2007, 2008a, 2008b, 2009a, 2009b, 2009c, 2010d, 2010f.)، لكنني أريد بكل بساطة أن أشير - كما سعيت إلى أن أفعل من خلال هذا المقال - إلى أن علم الإجرام النقدي يستطيع أن يعزز من مواقعه (وأن يطور نطاق وتفاصيل نماذجه) بالتطلع إلى التقارير والمناظير الأنثروبولوجية في المقاومة.

وحين كتبت أورتنر (1984) عن حالة التخصص الأنثروبولوجي والعلاقات بين المناظير والمناهج التاريخية منذ ستينيات القرن العشرين، فقد عبرت عن قلقها من الاهتمام المتنامي والانتباه الزائد تجاه الهيمنة في حقل الأنثروبولوجيا. وعلى الرغم من أورتنر أقرت بأنه «لكي تتوغل في آليات عمل علاقات اجتماعية غير متوازنة يعني أن تتوغل في قلب الكثير مما يجري في أي نظام معطى»، إلا أنها عبرت عن عدم ارتياحها لـ «مركزية الهيمنة» مجادلة بأن «هذه العملية في ذاتها وحيدة الجانب. وأنماط التعاون والتبادل والتضامن تشكل الجانب الآخر من العملة المتمثلة في الكائن الاجتماعي» (1984:157).

بعد عشر سنوات، تحول القلق إلى «السيطرة النظرية للمقاومة» (Brown 1996:729). ووفقا لبراون، فإن «المقاومة، مثلها مثل تحولاتها وتحوراتها التي لا تعد ولا تحصى (مثل المؤامرات والانتهاكات وما إلى ذلك)، قد أصبحت موضوعاً مركزياً، وربما حتى مهيمناً، في دراسة الحياة الاجتماعية. وبالرجوع إلى عدد من مجلة American Ethnologist (February 1994) بشكل عشوائي تقريبا، نجد أن «المقاومة» تظهر في العناوين أو العناوين الفرعية في حوالي نصف المقالات المنشورة، بينما تذكرها مقالات أخرى عرضاً (1996:729). ويقول براون مندداً بـ «اكتشاف المقاومة في كل مكان تقريبا»، ويعبر عن قلقه من أن «اهتمام الأنثروبولوجيا بطبقات متعددة من المقاومة يمكن أن يعمينا عن ملامح معينة في الموضوع من المحتمل أن تكون ذات أهمية كبرى» (1996:730,731). إن براون لا يقصد أن «يستهين بنضال المطحونين»، لكن أن يطرح القضية على أساس أن هناك في الغالب أمام الحياة الاجتماعية للمتحاورين ما هو أكثر من مجرد المقاومة، وأن «التركيز قصير النظر على المقاومة.. يمكن ببساطة أن يعمينا عن مناطق من التواطؤ، كما يعمينا للسبب نفسه عن إبداع فريد من نوعه» (1996:730, 733)، ويستخلص براون (1996:734):

> إن كل حياة اجتماعية تستتبع درجات من الهيمنة والخضوع، وهو ما يعكس جوهرية التدرج الهرمي بالنسبة للأسرة، ولعملية التنشئة الاجتماعية ذاتها. إن مقاومة تلك السلطة لا تستطيع أن تفسر الأشكال التي لا تحصى من الثقافة أكثر مما تستطيع الجاذبية أن تفسر التكوينات المتعددة للأشجار.

وتظل مهمة الأنثروبولوجيا الثقافية - كما كانت دائما - هي أن توضح كيف يستخدم البشر مواردهم العاطفية والذهنية والجمالية والمادية لكي يزدهروا في نطاق من الأطر الاجتماعية. إن الهيمنة والخضوع هي بالطبع عناصر رئيسة في هذه العملية، لكن التبادل والإيثار والقوة الإبداعية للتصور كذلك أيضا، وهي قوى تفيد في تذكيرنا بأن المجتمع لا يستطيع أن ينحدر إلى الوضع الفكري لمستعمرة عقابية من دون إفقار للنظرية الأنثروبولوجية، والأسوأ من ذلك، انتهاك التفاهمات المعقدة والخلاقة لهؤلاء، الذين يفترض أننا نتحدث إليهم.

إن منظور أبو لغد لاهتمام الأنثروبولوجيا الزائد بالمقاومة أكثر دقة من منظور براون، وهي تضع يدها على تحول في الأسلوب الذي تمت به دراسة المقاومة: «ما يجده المرء الآن هو اهتمام بأشكال بغيضة من المقاومة، هي تخريب أكثر منها تمرد جماعي واسع النطاق، وهي مقاومة صغيرة أو محلية غير مرتبطة بقلب الأنظمة أو حتى بأيديولوجيات التحرير» (1990:41)، بينما يبدو أنها تثمن الاهتمام الممنوح إلى «تلك الأشكال من المقاومة التي لم تجد سابقا التقدير الكافي أو أهملت»، وإلى تلك «التحديات القاصرة»، وهي تؤكد على أن التركيز على

المقاومة قد جاء على حساب تحليل للسلطة، وتخشى من أنه يوجد الآن «اتجاه لإضفاء صبغة رومانسية على المقاومة، من أجل قراءة أشكال من المقاومة كعلامات على عدم كفاءة أنظمة السلطة وعلى مرونة وإبداع الروح الإنسانية في رفضها للهيمنة» (1994:41, 43, 42). لكن على نحو مختلف، تقرر أبو لغد أن أكثر ما يمكن الخروج به من دراسة المقاومة إثارة للاهتمام هو «إدراك أكبر لتعقد طبيعة وأشكال الهيمنة»، لكن «على الرغم من الرقي النظري المعتبر لكثير من الدراسات حول المقاومة ومساهمتها في توسيع تعريفنا لما هو سياسي، فيبدو أنها... بسبب كونها أخيرا أكثر اهتماما بالعثور على مقاومين وتفسير المقاومة أكثر من اهتمامها بدراسة السلطة، فهي لا تبحث - كما يجب - في تطبيقات أشكال المقاومة التي تحددها»، وفي سبيل حثها الباحثين على النظر بعين للاعتبار إلى تطبيقات دراسات الهيمنة من أجل نظرياتنا عن السلطة، تدعو أبو لغد إلى «تحول صغير في الطريقة التي ننظر بها إلى المقاومة» من أجل أن تستخدم المقاومة كـ «تشخيص للسلطة» لكي تستطيع - ضمن أشياء أخرى - أن تحدد التحولات التاريخية في ترتيب أساليب السلطة (1990: 42).

وبتركيز على بدو أولاد علي في مصر، فإن أبو لغد لا تسعى إلى وصف «التفاصيل الغنية والمتناقضة أحيانا للمقاومة» فقط، بل أيضا كيف تستطيع تلك التفاصيل أن تكشف عن «التعاملات المعقدة للسلطة الاجتماعية» (1900: 42). وتستخدم أبو لغد المقاومة أساسا كعدسة: متأملة أشكالا متعددة من المقاومة في المجتمع البدوي (على سبيل المثال، تحديات النساء الصغيرة للقيود المفروضة من قبل الشيوخ من الرجال، مثل الأسرار والكتمان، والتواطؤ في إخفاء المعارف، والتغطية على بعضهن بعضا في شؤون ثانوية، والتدخين سرا، ومقاومة الزواج «المرتب»؛ والحديث الماجن عن الجنس، مثل السخرية من الرجال والرجولة؛ والقصص التراثية، والنكات، والقصائد أو الأغاني (الغنيوات) التي تلقى على الملأ في وسط المحادثات العادية، والتي تقوم بدور «خطاب تخريبي») بما يمكنها من اكتشاف الأساليب التي من خلالها تتبدل علاقات السلطة تاريخيا (1992: 48-42)، لكن النقطة الأهم عند أبو لغد - وهو الموضوع وثيق الصلة بعلماء الإجرام النقدي - هو أننا «يجب أن نتعلم أن نقرأ في أشكال المقاومة المحلية واليومية المتعددة وجود نطاق من

الاستراتيجيات والبنى المحددة للسلطة. إن الانتباه لأشكال المقاومة في مجتمعات محددة يمكن أن يساعدنا على أن نصبح منتقدين لنظريات جزئية أو اختزالية عن السلطة» (1990: 53)، وإلا - كما تقول أبو لغد - قد نضفي صفة الجوهرية على السلطة (بقدر ما نخاطر بالتبسيط المخل للمقاومة أو إضفاء صفة المثالية عليها).

في مقالها المعنون «المقاومة ومشكلة رفض الأنثروبولوجيا الوصفية»، تعبر أورتنر (1995) عن استيائها من دراسات حول المقاومة، مبدية الكثير من الانتقاد الحاد نفسه، الذي عبرت عنه في تعليقاتها عن الهيمنة في مقالتها المنشورة سنة 1984، والتي ناقشناها أعلاه. وتبدأ أورتنر في مناقشة الطرق المختلفة، التي فُهِمت المقاومة من خلالها، وتبين أن المقاومة كانت ابتداء «مقولة واضحة نسبيا، تشكل ظاهريا نصف ثنائية بسيطة، الهيمنة مقابل المقاومة. وقد كانت الهيمنة محددة نسبيا، وشكلا ممأسسا من السلطة؛ بينما كانت المقاومة أساسا معارضة منظمة للسلطة المأسسة على هذا النحو» (1995:174)، ثم تقر بنجاح فوكو في لفت الانتباه إلى أشكال من السلطة أقل مأسسة وأكثر انتشارا وتكرارا (14)، وبنجاح سكوت (1985) في توضيح أشكال من المقاومة اليومية أقل تنظيما وأكثر خفاء وتكراراً[14]. وتلاحظ أورتنر كيف وجه البعض السؤال حول التعمد (أي، ما إذا كان يمكن اعتبار فعل نوعا من المقاومة إذا لم يكن لدى القائم بالفعل هدف واعي للمقاومة)، قبل التقرير بأنه بينما يمكن أن تكون المقاومة غير واضحة، ويمكن أن تجلب مشاكل كمقولة، فإنها تظل «مقولة مفيدة بشكل معقول، ولو فقط لأنها تلقي الضوء على وجود السلطة واشتراكها في معظم أشكال العلاقة والنشاط.. ليس مطلوبا منا أن نقرر مرة واحدة، وبالنسبة للجميع، ما إذا كان أي فعل معطى يتلاءم مع صندوق مصمت يسمى المقاومة» (1995: 175).

بهذه الخلفية تواصل أورتنر اهتمامها الرئيس، ضآلة الأنثروبولوجيا الوصفية في دراسات المقاومة. وتشير أورتنر إلى هذا باعتباره مشكلة في «رفض الأنثروبولوجيا الوصفية» - «رفض للتفصيل، وفشل في الشمولية أو الكثافة يمكن هو ذاته أن يأخذ أشكالا متعددة» - كما تقدم عددا من القضايا، التي تبرز كنتيجة لهذا «الرفض للأنثروبولوجيا الوصفية» (1995:174). أولا، تؤكد أورتنر أن الدراسات في المقاومة لا تحتوي على تحليل كاف للاتجاهات السياسية الداخلية للمقاومين، وتدعي أن «المقاومين يفعلون ما هو أكثر من مجرد معارضة الهيمنة»، وأن تجاهل الديناميكيات والتوترات والصراعات فيما بين الثانويات ينتج صورة موشاة بالرومانسية للمقاومين - وهي نقطة أثارتها أبو لغد (1990) وأشرت إليها أعلاه. وتؤكد أورتنر (1995:179) على أن «التصرفات الفردية من المقاومة، مثلها مثل حركات المقاومة واسعة النطاق، تكون هي

(14) من أجل مناقشة حول أن ثنائية الهيمنة-المقاومة تشوش على فهم علاقات ما بعد الاستعمار، انظر مبمب (1992).

نفسها محل صراع، وتناقض داخلي، ومتنافرة بدرجة مؤثرة، وهو ما يعزى بدرجة كبيرة إلى تلك التعقدات السياسية الداخلية»، وتؤكد على أنه لكي نقوم بفحص دقيق للمقاومة يجب علينا أن نلاحظ الاتجاهات السياسية السابقة والحالية داخل جماعات المقاومة. وبتعبير آخر، تشعر أورتنر بأن دراسات المقاومة كرست اهتماما كبيرا جدا بالسياسة في علاقة المضطهد-المقاوِم وأهملت البحث الدقيق عن السياسة في العلاقات بين المقاومين وبعضهم بعضاً.

وفي سياق مشابه، تزعم أورتنر أن دراسات المقاومة لا تهتم - أو حتى تعترف - في حالات كثيرة، بـ «الثراء الثقافي» للمقاومين (1995:183)، وهنا، تحث أورتنر الباحثين على إعطاء اهتمام للديناميكيات الثقافية - مثل الدين - التي يمكن أن تكشف عن بعض المعتقدات والقيم الكامنة خلف حركات المقاومة، والتي ستساعد على تجنب تصوير ردود أفعال المقاومين على الهيمنة على أنها مقتصرة وناشئة فقط عن مواقف أو أمثلة محددة من الهيمنة. وتدعي أورتنر أن إدراك المناهج والممارسات والسمات الثقافية لمجموعة ثانوية سيساعد أيضا على إظهار عمق ومدى مفاهيم الجماعة عن النظام والعدالة والدلالة - وعن أساس لعالمهم ورؤية له من دون المضطهِدين.

أخيرا، تذكرنا أورتنر بأن «الثانوي» ليس «فئة متآلفة... يفترض أن تمتلك هوية ووعيا متوحدين» (1995:183)، وهي تنتقد «حركة ما بعد البنيوية... للتقليل من جوهرية الفرد الخاضع» - أو «لتفكيك الفرد الخاضع» (1995:185,186) - وتجادل بأن الأفراد الخاضعين في الأنثروبولوجيا الوصفية يحتاجون إلى أن «يحتفظوا بأصوات قوية»، حيث إنهم يجب ألا «يختفوا تمثيليا» (1995: 187). إن جزءا من الهدف من تقديم تمثيل أفضل للأفراد الخاضعين هو خلق «صورة أفضل للأفراد الخاضعين في أنفسهم وعن أنفسهم» (1995: 187)، والقيام بذلك يكشف الغطاء أيضا عن «المشروعات التي ينشئونها أو يقترحونها، لأنهم في صياغة واقتراح تلك المشروعات إنما يصبحون ويتحولون إلى كينوناتهم، كما أنهم يواصلون أو يغيرون عالمهم الثقافي والاجتماعي» (1995:187). وأود أن أضيف أنه بينما يستطيع الحفاظ على الفرد الخاضع وتمثيله أن يساعد الباحثين على تصوير السياسة الداخلية والتعقد الثقافي للمقاومين - قضايا ألمحنا إليها أعلاه - فإن معالجة دقيقة للخاضع الفرد تستطيع أيضا أن تكشف عن كيف تتم مواجهة الهيمنة والمقاومة بشكل فردي (كما بشكل جماعي)، كما تستطيع أن تكشف عن التحولات في الإدراك والوعي والهوية.

ختاما، الأنثروبولوجيا تستطيع أن تساعد على الكشف عن أمثلة من الهيمنة كانعكاسات لعمليات واسعة النطاق، وتستطيع أيضا أن تقدم بعض النماذج لدراسة المقاومة (وإن تكن متخيلة)، لكن بسبب معاداة علم الإجرام النقدي للإيجابية، وبسبب المناظير السياسية ذات

الميل اليساري لدى أنصاره، فإن علماء الإجرام النقدي يجب أن يعوا ويتأملوا وينخرطوا في الحوارات الأنثروبولوجية الدائرة حول الدراسات والتقارير المتعلقة بالمقاومة حتى لا نضفي عليها صبغة رومانسية.

الأنثروبولوجيا تستطيع أن تذكرنا بأن ما يشكل «جريمة» هو ثقافيا محدد ومؤقت

في بحثه المعنون «تحليل سوسيولوجي لقانون التشرد»، يعبر ويليام جي تشامبليس عن أسفه الشديد لـ «النقص الحاد في التحليلات السوسيولوجية ذات الصلة بالعلاقة بين قوانين معينة والإطار الاجتماعي، الذي تنشأ وتتشكل فيه تلك القوانين، وتفسره» (1964:67). وبدراسة قانون التشرد في التشريع الأنجلو أمريكي، يجد تشامبليس دعما للدعوى الفيبرية (Weberian)* بأن «جماعات المكانة» تحدد محتوى القانون 1964: 77, citing Rheinstein 1954. وهو موقف غير متسق مع منظور أن القانون انعكاس لـ «الرأي العام» (1964: 77, citing friedmann 1959).

ويطور تشامبليس أفكاره عن الفروق بين «القانون في التطبيق» و«القانون في الكتب» في كتابه «القانون والنظام والسلطة» (Law, Order, and Power)، حيث يجادل هو وشريكه في تأليف الكتاب روبرت بي سيدمان بأن «النظام القانوني – القواعد التي تضعها المؤسسات صانعة القانون في البيروقراطية التي هي الدولة من أجل حكم الموظفين والمواطنين، والمحاكم الرسمية وغير الرسمية، والنظامية وغير النظامية، التي تحدد ما إذا كانت القواعد قد خرقت، والوكالات البيروقراطية التي تطبق القانون – هو في الواقع نظام نفعي للاحتفاظ بالسلطة والتميز» (1971: 4). ويدرس تشامبليس وسيدمان خلق القواعد الشكلية في القانون، والمبادئ العامة في القانون الجنائي، وتطبيق القانون. وقرب نهاية دراستهما، وفي فصل عن الفقر والمحاكمة الجنائية، يستعرضان عددا من الفرضيات تتعلق بقرار تطبيق القوانين في مواجهة أشخاص معينين وعدم تطبيقها في مواجهة أشخاص آخرين. وفيما يلي اثنتان من هذه الفرضيات: «في المجتمعات المركبة، تكون السلطة السياسية مرتبطة بشدة بالموقع الاجتماعي، ولهذا، فإن تلك القوانين التي تحظر أنماطا معينة من السلوك شائعة بين أفراد الطبقة الدنيا يكون تطبيقها أكثر ترجيحا، بينما القوانين التي تقيد سلوك أفراد الطبقة الوسطى أو العليا لا يكون من المحتمل تطبيقها» (1971:475).

ويعيد تشامبليس صياغة الكثير من أفكاره الواردة بمقالته المنشورة سنة 1964 وكتابه الصادر في 1971 في الفصل المعنون «نحو علم إجرام راديكالي» (Towrd a Radical Crim-inology)، في الطبعة الأولى من كتاب «علم السياسة القانوني: نقد تقدمي» (The Politics

* Weberian: نسبة إلى ماكس فيبر (1864-1920)، عالم اجتماع وفيلسوف ألماني – المترجم.

(of Law: A progressive Critique)، وهو كتاب في «النظرية القانونية النقدية» وجزء من أعماله في كل من أنثروبولوجيا القانون وعلم الإجرام النقدي. وبروح عمله الأسبق، يؤكد تشامبليس أن علم الإجرام – تقليديا – تساءل «لماذا يرتكب بعض الناس الجريمة بينما لا يرتكبها آخرون؟» (1982:230). وفي أعقاب مظاهرات الحقوق المدنية والاحتجاجات على حرب فيتنام والأعمال الإجرامية الصارخة من قبل قادة سياسيين وشركات عملاقة في ستينيات القرن العشرين، يقترح تشامبليس أن يكون السؤال الأهم هو «لماذا تُعَرَّف بعض الأفعال بواسطة القانون بأنها إجرامية بينما لا تُعَرَّف أفعال أخرى كذلك؟» (1982:230). السؤال الأول يعامل «الجريمة» باعتبارها ثابتا، ويأخذ «تعريف السلوك من قبل الدولة كمعطى» (1982:233). والسؤال الأخير يقر بأن «الكثير من الأفعال تعرف باعتبارها إجرامية بسبب تفاعل السلطة والصراعات السياسية التي تعكس الظروف الاقتصادية» (1982:230-31). ولكي يدعم هذا الموقف، يقول تشامبليس (1982:233):

التحليل التاريخي كشف عن القوى السياسية والاقتصادية وراء ابتداع القانون الجنائي.. قانون السرقة نشأ لكي يحمي مصالح وممتلكات التجاريين في مواجهة مصالح وممتلكات العمال؛ وقوانين التشرد عكست التوترات في إنجلترا ما قبل الرأسمالية فيما بين ملاك الأراضي الإقطاعيين في الريف والطبقة الرأسمالية الناشئة في المدن؛ وقد كان «تحطيم الآلات» في ريف إنجلترا رد فعل منطقيا بالنسبة للعمال الساعين لتحدي الاتجاه نحو الإنتاج الصناعي الممل الرتيب، لكن الدولة وقفت في صف الطبقة الرأسمالية وجرمت مثل تلك الأفعال؛ وتراجعت حقوق سكان القرى الريفيين في القنص وصيد الأسماك وجمع الأخشاب، وأصبحت مثل تلك الأنشطة أفعالا مجرمة وتستوجب العقاب بالموت كنتيجة لتدخل الدولة لصالح ملاك الأراضي في مواجهة أعراف وقيم ومصالح أغلبية سكان الريف، والواقع أنه حتى جريمة القتل أصبحت تعرَّف بأنها ضد الدولة (هكذا، كجريمة) كنتيجة للصراع السياسي والاقتصادي، الذي كانت أغلبية الناس فيه ببساطة من دون أي سلطة لكي تمثل آراؤهم في القانون. والقوانين التي اعترف بها من قبل الجميع كانتهاكات خطيرة للحرية والأمن الشخصيين – القوانين التي تحظر القتل والاغتصاب والتخريب والسرقة – وُجِد، بالفحص الدقيق، أنها مؤسسة على قيم متناقضة وأنها نشأت كنتيجة لقوى سياسية واقتصادية.

أساسا، ما يعرف باعتباره «جريمة» يتغير بمرور الزمن، والتاريخ يمكن أن يكشف عن القوى السياسية والاقتصادية وراء ابتداع القانون الجنائي. ويدعي تشامبليس أنه عندما يتبنى المرء هذا المنظور، وينظر بعين الاعتبار للكشف عن جريمة ذوي الياقات البيضاء والشركات والحكومات والجريمة المنظمة في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، وكذلك الاكتشافات المتعلقة بأن «موجات الجريمة» و«معدلات الجريمة المرتفعة» تشوه أو تسيء بشكل متكرر تمثيل الخطر الحقيقي للجريمة وخطورة الانتهاكات، فإن علم الإجرام لا

يستطيع أن يستمر في «العمل كالمعتاد» (1982:234). وتشامبليس يصف ويطالب بـ «ثورة نموذج»، أي ثورة تُعَرِّف الجريمة ليس باعتبارها مشكلة عدالة جنائية، أو مشكل نفسية اجتماعية، لكن كظاهرة ثقافية. ويجادل تشامبليس بأن علم الإجرام يجب ألا يحاول أن يجيب عن السؤال المستحيل «لماذا يرتكب بعض الناس الجريمة ولا يرتكبها آخرون» ويجب بدلا من ذلك أن يحاول أن «يفهم ويفسر النطاق الكامل لظاهرة تسمى الجريمة» (1982:239)، ووفقا لتشامبليس (1982:239):

يجب أن نفهم القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تؤدي إلى الاختلافات في معدلات الجريمة في الفترات التاريخية المختلفة، وكذلك بين البلدان في الفترة نفسها. ويجب أن نستكشف الاختلافات بين الجريمة في المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية. يجب أن ننظر بعناية إلى الجذور التاريخية للقوانين الجنائية وعمليات المحاكم التشريعية والاستئنافية، التي تعرف الأفعال كجرائم لكي نفهم القضية الأكبر ونُنور العامة بما هي الجريمة على وجه التحديد، وأي نوع من التهديد تشكله على رفاهيتهم. يجب أن نستمر في دراسة العملية القانونية لنرى لماذا تطبق بعض القوانين ولا يطبق بعضها الآخر؛ لماذا يلقى القبض على بعض الناس، ويحاكمون، ويعاقبون، بينما لا يحدث هذا لآخرين؟.

وبعد مرور عشرين عاما، تصف الأنثروبولوجية لورا نادر (2003) كيف أنه في سنة 1990، أي بعد ثماني سنوات من نشر فصل تشامبليس، حل محله في الطبعة الثانية من كتاب علم السياسة القانوني فصل كتبه إليوت كوري تحت عنوان «الجريمة، والعدالة، والبيئة الاجتماعية»، وهو فصل يناقش «ثورة محافظة» في الولايات المتحدة تتسم بصعود سريع في عمليات الاحتجاز وخصخصة السجون الجديدة والقديمة. وتوضح نادر أن الطبعة الثالثة من كتاب علم السياسة القانوني تحذف أيضا فصل تشامبليس وتحل محله فصلا كتبه كوري تحت عنوان «الجريمة والعقاب في الولايات المتحدة: الأساطير والحقائق والإمكانات»، وهو يقدم تفاصيل أكثر عن الاحتجاز في الولايات المتحدة. وفصول كوري تعطي اهتماما قليلا لـ «الجريمة كمقولة»، هكذا توضح نادر (2003:57). وهي تبدي أسفها الشديد قائلة: «هذا كثير جدا بالنسبة لثورة نموذج»، وتضيف: «يبدو أننا الآن نعود إلى العمل كالمعتاد».

وعلى الرغم من كونها أنثروبولوجية، فإن نادر تقبل تحدي تشامبليس لعلم الإجرام، وتحاول أن توضح من خلال دراسة عابرة للثقافات كيف أن «الجريمة مقولة تقحم تعسفيا في العلاقة مع الترتيبات الاجتماعية المعبر عنها في القانون» (2003:57). واعتمادا على نطاق من الأمثلة – من نهب الموارد الطبيعية في إندونيسيا وبابوا نيو غينيا، إلى دعاوى التعرض لضرر شخصي ناتج عن سميات كيميائية في الولايات المتحدة، إلى بحثها هي

بين الزابوتيك *Zapotec عن جدية تعرض مصالح المشاعيات للخطر - تبين نادر كيف أن الفروق الكبيرة بين «المدني» و«الجنائي»، التي نأخذها كمسلمات في القانون الغربي والتي تساعد تقريبا في رسم حدود حقل علم الإجرام (على الرغم من جهود علماء الإجرام النقدي) إما أنها غير موجودة أو أنها موجودة بترتيبات مختلفة جدا في الكثير من الأماكن غير الغربية التي يدرسها الأنثروبولوجيون. ووفقا لنادر (2003:58)، فإن «السؤال المتعلق بالمقولات المحلية يضطرنا لمعالجة المقولتين الكبريين في القانون الغربي - «المدني» و«الجنائي» - اللتين هما بحكم الواقع جزء من نظريتنا الثقافية البالية، عندما نذهب للعمل في مكان آخر»، وكما توضح نادر (2003:58)، «عندما يعمل الأنثروبولوجيون في سياقات غير غربية لا نستطيع أن نتقبل ببساطة مقولتي المدني والجنائي كأشياء مسلم بها. وهي بنى ثقافية بوضوح في الدول القومية النامية، كميراث لتقليد غربي محدد». وتستطرد: «على الرغم من أن الجرائم من المنظور الغربي هي انتهاكات للقانون، فإن انتهاكات القانون من المنظور العابر للثقافات ليست بالضرورة جرائم. إن مفهوم الجريمة، كفكرة تعود إلى التاريخ الفقهي الغربي، يصبح إشكالية عندما يطبق عبر الثقافات» (2003:59). وفي اتباع لتشامبليس، وامتداد لخطه الفكري، تنادي نادر باستمرار البحث عن السبب في تعريف أفعال بواسطة القانون باعتبارها إجرامية بينما لا تعرف أفعالا أخرى بأنها كذلك، وتقترح أن مثل تلك البحوث يمكن أن «تحول النموذج الجنائي والمدني الحالي إلى تفكير لاحق بدلا من التزام جامد بمقولات» (2003:71).

وعلى الرغم من حذفه من الطبعات التالية من كتاب «علم السياسة القانوني»، يظل فصل تشامبليس نصا مهما لكل من الأنثروبولوجيين القانونيين وعلماء الإجرام النقدي، كما ينبغي أن يكون. إن دعوة تشامبليس ذات صلة بالموضوع الآن كما كانت في 1982 (أو في 1971 أو 1964، بالنسبة للموضوع نفسه)، وربما أكثر. إن نادر تستحق الثناء لاستجابتها لدعوة تشامبليس لمجادلتها عن اقتناع بأن «الجريمة» مقولة مركبة ثقافيا تفقد مرتكزاتها عندما تتعرض لدراسة عابرة للثقافات (وللتاريخ). والواقع، إن الأنثروبولوجيا مهيأة تماما بصفة خاصة لتوضيح أنه بينما كل الثقافات تمتلك (شكلا ما من) السلوكيات المحظورة، فإن الجريمة تظل محددة ثقافيا ومحددة مكانيا، وأن الشعوب تختلف (عبر الزمن) حول أي سلوك يدان وأي سلوك يتم التغاضي عنه، وكيف تكون استجابتنا تجاه الأول.

فليتشر، على سبيل المثال، وعلى الرغم من أفكاره فيما يتعلق بأنثروبولوجيا الإجرام (والتي تلاحظ في مستهل مقاله)، يعلق قائلا:

لقد ووجهنا بصعوبة تقرير ما الذي يشكل جريمة. والحقيقة، إن القانون الجنائي في كل دولة يجيب عن السؤال؛ لكن بأن ما يعد جريمة في ظل حكومة ما لا يشار

---

* زابوتيك (Zapotec): أحد شعوب السكان الأصليين في المكسيك. يتراوح عددهم حاليا بين 800 ألف نسمة ومليون نسمة - المترجم.

إليه كذلك في ظل حكومة أخرى، فالمبارزة، على سبيل المثال، التي إذا أدت إلى الموت يعاقب عليها كجريمة قتل في كثير من البلدان، لا يلتفت إليها من قبل القانون على الإطلاق في دول أخرى إذا أديرت المعركة بعدالة. وكذلك أيضا، ما كان يشار إليه سابقا كجريمة تتضاءل خطورته، وربما تختفي تماما، حيث يتغير الرأي العام، فالسحر، وتدنيس المقدسات، والهرطقة، والتجديف، اختفت عمليا من قوانين العقوبات لدى العالم المتحضر (1891:204).

وفي حين يكتب فليتشر عن الجريمة من مستوى ما وراء التحليلي - أي كانعكاس على مادة الأنثروبولوجي وتوصيف لها - فإن أوبيرغ (1934) يقارب الجريمة كمجرد قضية واحدة من بين قضايا كثيرة في المحيط الاجتماعي الواسع لثقافة ما. وتقريره عن «الجريمة والعقاب في مجتمع تلينغيت (Tlingit*)» وصفي تماما، أكثر منه مقارنا أو نظريا. وعلى سبيل المثال، عندما يقرر أوبيرغ (1934:146) أن «الجريمة ضد فرد لم تكن موجودة. وخسارة شخص عن طريق القتل، أو خسارة ممتلكات بالسرقة، أو جلب العار لعضو في عشيرة، كانت خسائر للعشيرة، والعشيرة كانت تطلب ما يقابلها على سبيل الانتقام»، فهو يفعل ذلك لأغراض استخدام الجريمة والعقاب لتوضيح علاقة الفرد بالعشيرة بشكل عام. وهو ليس معنيا بالإدلاء برأي حول المقاربات الأنثروبولوجية حول الجريمة، ولا يرغب في التعليق على الجريمة في مجتمع تلينغيت في علاقتها بالجريمة في المجتمع الأمريكي، لكن علماء الإجرام النقدي المهتمين بالسلطة الاقتصادية والسياسية للإجبار والعقاب، والذين يقرؤون أوبيرغ اليوم قد يكونون معنيين باكتشاف أوبيرغ لأن «كيفية معاقبة الجريمة تعتمد إلى حد كبير على مكانة المجرم، فالرجال ذوو المكانة العليا يستطيعون غالبا أن يفلتوا من الموت من خلال تقديم بضائع» (1934:152).

في مراجعتها المعنونة «القانون والأنثروبولوجيا»، المكتوبة بعد حوالي ثمانين عاما من فليتشر وحوالي خمسة وثلاثين عاما من أوبيرغ، تقول مور إن الأنثروبولوجيين يعتقدون أن «القانون لا يفهم خارج سياقه الاجتماعي»، وأنه بينما يميز معظم الناس (إن لم يكن كلهم) بين المخالفات الخطيرة والتافهة للقواعد القانونية «فليس كلهم يصنفونها إلى فئات تحمل أسماء مثل (جناية) و(جنحة)» (1969: 289, 266)، وهي الفئات ذات الأهمية القانونية والعملية الكبرى في فلسفة التشريع الأمريكي، لكنها، بصعوبة، محددة بقدر ما نتخيلها أحيانا، وتلقى قبولا محدودا كفئات في ذاتها في سياقات عابرة للثقافات. وعلى نحو مشابه، نجد أن بورنمان (1997)، في دراسته عن العدالة الانتقالية في ألمانيا الشرقية السابقة (مع بعض المقارنات المختارة مع دول شيوعية سابقة أخرى في أوروبا) يوجه السؤال عن كيفية تعامل المجتمعات مع سوء استخدام السلطة، والجرائم، وانتهاك

---

* تلينغيت (Tlingit): شعب من السكان الأصليين يستوطن الساحل الشمالي الغربي لأمريكا - المترجم.

حقوق الإنسان من قبل النظام السابق، وإذ يفعل بيرنمان هذا، فهو يوضح كيف أن مقولات مأخوذة كمسلمات (مثل الإجرام وسيادة القانون، والجاني والضحية، والتصالح والتبرئة) تتشكل اجتماعيا وسياسيا: «الجريمة مقولة مُشَكَّلة اجتماعيا من أعمال خاطئة وغير عادلة، وهذه الأفعال بحكم التعريف مرفوضة اجتماعيا ومحظورة قانونيا. ولسنا في حاجة إلى القول بأن تعريفات الجريمة تتنوع بحسب المكان والزمان» (1997:62). وليس الغرض من هذا أن نقول إنه لأن بورنمان، مثل مور ونادر (أو فليتشر وأوبيرغ، في الموضوع نفسه)، ينظر إلى مقولات مثل «الجريمة» باعتبارها تتشكل بحسب الثقافة والظروف، فهو يشير إلى هذه الفئات أيضا باعتبارها غير مهمة أو عديمة المعنى، ولا أن بورنمان يرغب في التقليل من شأن العنف والأعمال الوحشية أو يستهين بها عن طريق المراوغة في المصطلحات، بل على العكس، يقرر بورنمان أن «على الرغم من أن كلا من المجرمين والضحايا فئات متعددة ثقافيا وتاريخيا.. وأنهم في فترات التغيير المكثف يستطيعون أن يغيروا أماكنهم بسهولة، فمع ذلك سيكون من الضروري في نظام قانوني يتسم بسيادة القانون إعادة التأكيد على التمييز بين الاثنين» (1997:144). وبتعبير آخر، لأن هذه الفئات مرنة وسهلة التشكيل وغير دائمة، فإن ما يصبح ملحا هو رد الفعل على الانتهاكات والمظالم المختلفة». وحجة بورنمان المحددة هي أن «القابلية للمحاسبة» (القائمة جزئيا على العدالة العقابية) ذات أهمية مركزية لـ «مشروعية» الديموقراطيات الناشئة، لكن اهتمامه بكيفية تصور الضرر وارتكابه، لا سيما كيفية استجابة الدولة وتداركها لجريمة الدولة، متسق مع مسعى علم الإجرام النقدي، ويجب أن يستمر في كونه كذلك.

أنثروبولوجيون آخرون يدعمون الافتراض القائل إن الجريمة محددة ثقافيا وزمانيا وجغرافيا، لكنهم يفعلون هذا عرضا تقريبا أو في سياق تناول موضوع آخر، فجرين هاوس (1986:165)، على سبيل المثال، تلاحظ أن «مصاحبة المرء ليلا لأنثى زنجية مستَرَقَّة مملوكة له في مدينة هوبويل بولاية جورجيا» كانت جريمة يعاقب عليها بالإعدام في ستينيات القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن تركيز غرينهاوس منصب على تطور التركيب الاجتماعي في مدينة هوبويل بجورجيا ومدلول الصراع عند المقيمين في هوبويل، وليس على الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام قبل تحريم الرق بالتعديل الثالث عشر*، فإن تقريرها لا يضيف دعما فقط لمفهوم عدم ديمومة القانون الجنائي، لكنه يمكن أن يبرهن على بصيرة ثاقبة بالنسبة لعلماء الإجرام النقدي المهتمين بنطاق ومدى قوانين حظر الزواج المختلط قبل لوفينغ في فيرجينيا (الذي ألغى قانون فيرجينيا، الذي كان يحظر الزواج بين الأعراق المختلفة)، وفي إجراء مقارنة بين قوانين حظر الزواج المختلط وقوانين اللواط قبل لورانس في تكساس (الذي أبطل قانون تكساس، الذي صنف العلاقات الجنسية المثلية القائمة على التراضي بين البالغين باعتبارها لواطا غير مشروع)، وكذلك

* هو التعديل الثالث عشر للدستور الأمريكي، والذي حرم نظام الرق في الولايات المتحدة، وصدر في 8 أبريل 1864 - المترجم.

بالنسبة لعلماء الإجرام النقدي المهتمين بالوسائل غير الرسمية لحل الصراع.

باختصار، تستطيع الأنثروبولوجيا أن تقدم دعما كبيرا وجوهريا لمفهوم أن «الجريمة» مركب ثقافي غير مفهوم خارج سياقه الاجتماعي والزماني والجغرافي – مبحث في حد ذاته – كما تستطيع الأنثروبولوجيا أن تقدم أمثلة مفيدة لعلماء الإجرام النقدي المهتمين بدراسة موضوعات مثل:

1) لماذا تعرف بعض الأفعال بأنها إجرامية بينما لا تعرف أفعال أخرى بأنها كذلك؟ (سؤال تشامبليس ونادر).

2) العلاقة بين السلطة الاقتصادية والسياسية في الإجبار والعقاب (أشير إليه أعلاه في سياق أوبيرغ).

3) لماذا تصنف بعض الجرائم بأنها «جنايات» ويصنف بعضها الآخر بأنه «جنح»؟ (أشير إليه أعلاه في سياق مور).

4) كيف نرد على ونُقَوِّم جرائم الدولة المرتكبة بواسطة أنظمة جائرة؟ (أشير إليه أعلاه في سياق بورنمان).

5) العلاقة بين العرق والجريمة (أشير إليه أعلاه في سياق غرينلاند).

بالنسبة لنادر (ولتشامبليس)، فإن الهدف الحقيقي من اعتبار الجريمة مركب ثقافي، والتساؤل عن السبب في أن بعض الأفعال تعرف باعتبارها «إجرامية» بينما أفعال أخرى لا تعرف باعتبارها كذلك، هو المساعدة على تحويل تحليلاتنا لعواقب الأفعال والامتناع عن الأفعال، كيفما يمكن أن تصنف (مثلا، جنائية أو مدنية).

سأخطو الخطوة الإضافية لافتراض أن تأمل عواقب الأفعال – والامتناع عن الأفعال – المختلفة والكشف عنها (سواء كانت «مدنية» أم «جنائية،» وسواء كانت «مشروعة» أم «غير مشروعة») يمكن أن يمَكِّن علماء الإجرام النقدي من الدفع من أجل وضع ضوابط للأضرار الاجتماعية – الأضرار التي ليست (بالضرورة) محظورة قانونا، لكنها مع ذلك مضرة – وكذلك من أجل رفع التجريم عن أشكال معينة من السلوك تسبب ضررا قليلا أو ربما في الواقع تكون مفيدة (see Brisman 2010e). وبتعبير آخر، الأنثروبولوجيا تستطيع أن تقدم عدسة يمكن من خلالها النظر في كيف وضعت الثقافات الأخرى الحدود بين السلوكيات المباحة والمحظورة. مع الأخذ في الاعتبار أن علم الإجرام يجسد مقولة «الجريمة» (على الرغم من جهود علماء الإجرام النقدي)، فإن الالتفات إلى الأمثلة الأنثروبولوجية (والاشتباك مع الدراسة الأنثروبولوجية الوصفية) يمكن أن يساعد على التقليل من سيادة مقولة «الجريمة»، بحيث نأخذ بعين الاعتبار مدى أوسع من الأفعال والامتناع عن الأفعال (أيا كان تعريفها) بدلا من قصر دراستنا على تلك التي تقع ضمن تجمع «الجريمة». وعلى سبيل المثال، فإن مثل هذا المسعى يمكن أن يساعد علماء الإجرام النقدي على أن يدفعوا

من أجل وضع ضوابط (أو ضوابط أفضل) على أنشطة وسلوكيات وأنماط وممارسات على مستوى الشركات والدول تؤدي إلى التدهور البيئي وتدمير الموارد الطبيعية «على سبيل المثال، تعديل قانون المحافظة على الموارد واسترجاعها Resource Conservation and Recovery act بحيث يتضمن النفايات الإلكترونية - الأجهزة الإلكترونية «أو أجزاء من الأجهزة الإلكترونية» - المعفاة حاليا في ظل التعريف القانوني للنفايات «الخطرة»[15] وعلى العكس، فإن معالجة الجريمة كمركب ثقافي وتحويل تحليلاتنا إلى عواقب الأفعال - والامتناع عن الأفعال - المختلفة يمكن أن يساعد علماء الإجرام النقدي على أن يدفعوا من أجل إلغاء القوانين التي تجرم سلوكيات معينة (على سبيل المثال، حيازة الماريغوانا) أو القوانين ذات الأثر غير المتكافئ على مجموعات معينة من الناس (على سبيل المثال، العقوبات المتفاوتة على الكراك *(Crack) ومسحوق الكوكايين).

أخيرا، لو أن الأنثروبولوجيا تستطيع أن تعرض أمثلة، وتقدم الدعم لموقف علماء الإجرام النقدي، من أن ما يشكل «جريمة» محدد ثقافيا ومؤقت، فإن الأنثروبولوجيا يمكن أيضا أن تقدم المثال على كيفية تطبيق هذه المعرفة في ميدان العدالة الجنائية، وهي قضية مثلت تحديا لعلماء الإجرام النقدي، الذين كما أوضح ميكالوسكي (2010:5)، «همشوا سياسيا»، وتلقوا القليل من الدعوات للاشتراك في المجالس الحكومية أو لنيل نصيب من البحوث الممولة حكوميا، والذين غالبا ووجهوا بعقبات في إنجاز إصلاح تقدمي، ناهيك عن العدالة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن مناقشة متعمقة تقع خارج نطاق هذا المقال، فإنني أود أيضا أن أدعي أن الأنثروبولوجيين قد خدموا كخبراء شاهدين في حالات متعلقة بالاختلافات الثقافية (e.g., Sutherland 1994). ولمزيد من البيان، فإن الأنثروبولوجيين قد شهدوا من حين إلى آخر في قضايا متعلقة بـ «الدفاع الثقافي»، «متمثلة في المطالبة بأنه عند تأكيد الإدانة أو تحديد العقوبة، يجب على المحكمة أن تأخذ في اعتبارها السمات ذات الصلة بالخلفية الثقافية للمدعى عليه» (Donovan 2008: 217). في مثل هذه القضايا، التي تراوحت بين تلك المتعلقة بالحيوانات، والملابس، والأطفال، إلى تلك المتعلقة بالمخدرات والقتل والموت (see Renteln 2005)، أكد المدعى عليهم أن «خلفيتهم الثقافية تنكر تماما وجود النية المطلوبة لاعتبارهم مسؤولين عن ارتكاب جريمة» (Goldstein 1994: 143)، كما شهد الأنثروبولوجيون لصالح التراث الثقافي أو التقاليد ولصالح عضوية الفرد في الجماعة أو الثقافة. وعلى سبيل المثال، فإن سوثرلاند، الأنثروبولوجية التي قامت بعمل ميداني واسع مع الغجر في الولايات المتحدة، شاركت في قضية كان رجل من الغجر عمره تسعة عشر عاما مسؤولا فيها عن استخدام رقم ضمان اجتماعي مزيف (يخص ابن أخيه البالغ الخامسة من العمر) كي يحصل على ائتمان لشراء سيارة. وقد شهدت مدافعة عن

(15) لمزيد من المناقشة انظر جبس ومكغاريل وأكسيلورد (2010).

* الكراك (Crack): مخدر يستخرج من الكوكايين، ويأخذ شكل كتل صلبة مسننة الحواف - المترجم.

المدعى عليه بأنه لم تكن لديه النية للاحتيال لأن الغجر (شعب رحّل تقليديا) يستعيرون من حين إلى آخر الأسماء الأمريكية وأرقام الضمان الاجتماعي لبعضهم بعضا لأنهم يعتبرونها «أملاكا مشتركة» لمجموعتهم العشائرية، وأن سرية وإخفاء الهوية هو أسلوب قديم العهد عند الغجر، الذين اضطهدوا حول العالم على مدى قرون (1994: 75) [16]. الفروق الثقافية كانت في خطر أيضا في الحالات المتصلة بزواج الأطفال[17]، وتعدد الزوجات[18] وانتحار الأطفال الآباء[19]، و«اختطاف النساء بغرض الزواج»[20]، وكذلك في حالات جرائم القتل المتعلقة بمتلازمات الأمراض المرتبطة بثقافة معينة Culture Bound syndromes [21] ونقص الأهلية القانونية[22]، والتحرش[23] (على الرغم من أنه ليست كل الحالات حظيت بشهادة من قبل أنثروبولوجيين[24].

أساسا، أستطيع أن أتصور دورا لعلماء الإجرام النقدي قريب الشبه بدور الأنثروبولوجيين في الحالات المتعلقة بالفروق الثقافية (see Brisman 2010b)، ولأن علماء الإجرام النقدي يقبلون بأن «الجريمة» مركب ثقافي يختلف وفقا للسياق، والظروف، والجغرافيا، والزمان، فإنهم قد يكونون راغبين في - وقادرين على - القيام بهذا الدور، خصوصا لو أنهم قاموا بعمل ميداني واسع. وبالإضافة إلى ذلك، ولأن الأنظمة القانونية تميل إلى تجسيد افتراضاتهم الثقافية - أي إلى معاملتهم باعتبارهم «عاديين» أو حتى «طبيعيين»، بينما تميل إلى استنكار ورفض وتجريم الممارسات والمعتقدات الثقافية لآخرين (see Donovan 2008:225) - فإن علماء الإجرام النقدي الذين هم - كما لاحظنا أعلاه - ملتزمون بانتقاد الهيمنة، يمكن أن ينتهزوا الفرصة لكي يساعدوا في الدفاع عن فرد متهم بجريمة بينما ثقافته غير المهيمنة هي في الحقيقة محل محاكمة. ومع ذلك، فإن علماء الإجرام النقدي سيحتاجون إلى ألا ينتج عن إقرارهم بالدفاع عن الثقافة دعم أو قبول للممارسات الثقافية المختلفة التي هي نفسها جائرة، كما في الموقف الذي اتخذه كوبتيوش (1996:228,229)، الذي جادل بأن «الدفاع عن الثقافة» لا يعكس «حساسية متعددة

(16) كما يوضح سوذرلاند (1994:75، 81)، فإنه باستخدام رقم الضمان الاجتماعي لأحد الأقرباء، كان المدعى عليه يتبع «تقليدا اكتسب احتراما عبر الزمن يقضي بالبقاء في عزلة عن المجتمع غير الغجري وعدم المعرفة به» وأن «تحديد الهوية - الذي يعد قضية مشروعة في مجتمع بيروقراطي مكون من ناس لهم مساكن ثابتة ولغة مكتوبة - لا قيمة له عمليا عند الغجر الرحل الذين يعتبرون روابط الأصل والعائلة الممتدة العامل المحدد في تعيين الهوية».

(17) People v. Benu, Misc.2d 139, 385 N.Y.S.2d 222 (N.Y.City Crim.ct. 1976).

(18) People v. Ezeonu, 155 Misc.2d 344, 588 N.Y.S.2d 116 (N.Y.Sup. ct. 1992).

(19)People v. Kimura, No. A-091 133 (Santa Monica Super. Ct. Nov. 21, 1985); see also Bryant (1990); Harvard Law review (1986);Pound (1985); Rosen (2006: 171-75); Woo (1989).

(20) People v. Moua, No. 315972-0 (Fresno County Super. Feb. 7, 1985).

(21) State v. Ganal, 81 Hawai I, 358, 917 P.2d 370 (Haw, 1996).

(22) People v. Poddar, 26 Cal.App.3d 438, 103 Cal.Rptr, 84 (Cal.App. 1 Dist. 1972)

(23) People v. Aphaylath, 68 N.Y.2d 945, 502 N.E.2d 998, 510 N.Y.S.2d 83 (N.Y. 1986).

(24) من الجدير بالذكر أنه في هذه القضايا لم تصرح المحكمة بالشهادة الثقافية كما لم ترفضها بشكل موحد. وفضلا عن ذلك، فإن تلك القضايا التي سمحت فيها المحكمة بمثل تلك الشهادة الثقافية، لم تسفر دائما عن تبرئة المدعى عليه أو تخفيف العقوبة عليه.

الثقافات»، لكنه يساند صيغا عرقية وجنسية واستعمارية من المعرفة[25]. وعلى الرغم من مثل تلك المخاوف، فإن علماء الإجرام النقدي قد يوافقون مع ستار وكولبير (1989:7) على أن «النظام القانوني لا يقدم حلبة نزيهة لكل المتنافسين من كل طبقات المجتمع»، كما قد يجدون إلهاما في منطق رينتيلن (2005)، الذي يقول إنه من أجل «أن يعامل الخصوم على قدم المساواة أمام القانون (يجب أن) يعاملوا معاملة مختلفة»، وهو شيء يملك الدفاع عن الثقافة إمكانية تقديمه، وقد يوفره علماء الإجرام النقدي.

الأنثروبولوجيا تستطيع أن تساعد في تقديم نماذج لتعايش أفضل، بما يسمح لعلماء الإجرام النقدي بألا يكونوا مجرد منتقدين، أو مجرد إملائيين (بمعنى تقديم التوصيات)، بل طموحين (كيف يجب أن يتصرف المرء).

إن علم الإجرام النقدي يتحدى افتراضات ومضامين علم الإجرام الأرثوذكسي أو التقليدي، وهو ينازع «علم الإجرام الرسمي»، الذي يعامل الجريمة كمفهوم «مجرد من القيم»، ويقبل من دون تبصر التعريفات السائدة بخصوص ما يشكل مشكلة الجريمة، وهو ما يفتقر للاهتمام بالقوى الهيكلية والأسباب الاجتماعية والاقتصادية للجريمة (see Presdee 2004). وفي عملية مواجهة أهداف علم الإجرام الأرثوذكسي أو التقليدي أو «الرسمي» وقاعدته المعرفية ونظرياته، فإن علم الإجرام النقدي أكد أيضا أن مفاهيم عدم المساواة (الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك المتعلقة بالنوع) والسلطة تتكامل مع فهم الجريمة والسيطرة على الجريمة، كما أمنوا على أن نظام العدالة الجنائية - الذي يدافع عن النظام الاجتماعي القائم - يعكس بنية السلطة في المجتمع ويحمي مصالح الطبقة الرأسمالية. وكما يوضح ماجوير (1988:134)، فإن علم الإجرام النقدي يقر بأن: «(1) أن الصراع والهيمنة والقمع عناصر مميزة للمجتمع الرأسمالي؛(2) أن القسم الأغلب من الجريمة في المجتمعات الرأسمالية هو نتيجة التناقضات المتأصلة في النظام الاجتماعي الرأسمالي؛(3) أن نظام القوانين والعدالة الجنائية بوجه عام تحمي مصالح القوي على

(25) في دراسة كوبتيوش لـ «الجدال الثقافي حول إمكانية تطبيق القانون الجنائي الأمريكي على جماعات مختارة من المهاجرين حديثا إلى الشتات الأمريكي»، تتتبع «علم السلالات التاريخي للظلال الاستعمارية غير المعترف بها، التي تطارد بغضب الوفرة غير الواعية لإمكانية تحرر (التعددية الثقافية) داخل القانون»، وتجادل بأنه «في الدفاع الثقافي، فإن العنف على أساس النوع، الذي يجرم اعتياديا من قبل علم القانون الأمريكي، يعاد تعريفه كـ «طقس» من قبل سلطة العلم الأنثروبولوجي» (1996:217, 216). والقراء المهتمون بالمجادلات فيما يتعلق بسلبيات وإيجابيات الدفاع عن الثقافة يمكن أن يرجعوا - على سبيل المثال - إلى: Choi (1990); Gallin (1994); Magnarella (1991); Rentlen (1993); Rimonte (1991); Rosen (1991); Sams (1986); Sherman (1986) Sheybani (1987); Thompson (1985); and Volpp (1994).

حساب الضعيف»[26]. وعلى نحو مشابه، يوضح ميكالوسكي (1996:12) أن علماء الإجرام النقدي قد «أطروا بنية الطبقة والترتيبات المؤسسية لرأسمالية شركات القرن العشرين كقوى عرضية في تصنيف الجريمة والمجرمين»، كما أنهم «ربطوا البنيوية الاجتماعية بانتقاد للهيمنة كدليل واضح في الإطار الاقتصادي السياسي للأمة وللعالم. وقد ساعد هذا التحليل، في أفضل حالاته، على الكشف عن الديناميكيات المتقنة لاضطهاد العرق والطبقة والنوع في صنع القوانين وإدارة العدالة».

لأن علم الإجرام النقدي كان ناقدا لكل من مادة علم الإجرام وللرأسمالية كنظام اقتصادي[27]، فإن المرء قد يميل إذن إلى أن يرى علم الإجرام النقدي بمعايير معارضة خالصة، أي باعتبارها ضد مناهج ومفاهيم ونظم وأنساق محددة، وليس لأجل أي شيء بوجه خاص، لكن ميكالوسكي (1996:9) يقر بأن علماء الإجرام النقدي «معنيون بالقوى الاقتصادية والسياسية والثقافية، التي تشكل تعريف وطبيعة الجريمة، والتي تؤطر الخطاب العام والأكاديمي حول كيف قد نحقق العدالة» (التأكيد من عندنا/ المؤلف). وعلى النحو نفسه يلاحظ ماجوير (1988:134,138) أن علماء الإجرام النقدي يؤمنون إيمانا عميقا بمفهوم أن «العدالة الجنائية يكون لها معنى فقط في السياق الأكبر للعدالة الاجتماعية»، وبأن «إصلاحات العدالة الجنائية تحتاج إلى أن تقترن بإصلاحات العدالة الاجتماعية». وكذلك، يؤكد يانغ (1985:552): «الحل المحافظ بالنسبة للجريمة هو مزيد من السجون، ومزيد من الشرطة، ومحاكمات أسرع، وعقوبات أقسى، ومراقبة ألصق، أما السياسة الراديكالية فهي عدالة اجتماعية أكثر وعدالة جنائية أقل». وهكذا، فإن علماء الإجرام النقدي يساندون شيئا ما - العدالة الاجتماعية - وقد خطوا خطوات إضافية لاقتراح وتشجيع اقتراح سياسات محددة. وهذا ليس تطورا جديدا على الإطلاق. وبقدر ما هو انتقاد للمجتمع الرأسمالي المتقدم، فإن كتاب كويني «الطبقة والدولة والجريمة» (Class, State, and Crime) يحتوي على مناداة مؤسسة على الماركسية بـ «عدالة شعبية»، حيث «يحاول الناس أن يحلوا الصراعات بينهم داخل مجتمعاتهم الخاصة وأماكن عملهم وخارج المؤسسات القانونية للدولة الرأسمالية» (1977:162-63). ويقدم يانغ (1985:567-74) «برنامجا لعلم الإجرام النقدي» لتحويل العدالة الجنائية إلى عدالة اجتماعية،

---

(26) من الجدير بالذكر أن ماجوير (1988:134) يستخدم مصطلح «علم الإجرام الراديكالي»، لكنه يشير إلى أنه يشمل منظورر «الصراع» والمناظير «النقدية» و«الماركسية»، ضمن مناظير أخرى. وميكالوسكي (1996:14) أيضا يشير إلى أنه يوجد «أكثر من علم إجرام نقدي»، وأن «علم الإجرام النقدي» يشتمل على «نظريات اجتماعية متعددة مثل النسوية، والاقتصاد السياسي، وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، إلى جانب خليط من نظرياته الخاصة المختلفة مثل علم الإجرام الفوضوي، وعلم الإجرام التأسيسي، وعلم الإجرام الثقافي، وعلم الإجرام الإخباري، وعلم الإجرام المعني بتحقيق السلام، وعلم الإجرام الواقعي اليساري». وأنا في هذه الورقة، أستخدم في المقام الأول مصطلح «علم الإجرام النقدي» (أو «عالم الإجرام النقدي»)، مستعملا مصطلح «علم الإجرام الراديكالي» (أو «عالِم الإجرام الراديكالي») فقط في سياق مناقشة ماجوير من أجل الحفاظ على الاتساق مع أسلوبه.

(27) ماجوير (1988:146) يوضح أنه بالإضافة إلى محاولة التأثير وإعادة تشكيل حقل علم الإجرام و«الأقوياء في المجتمع»، فإن علماء الإجرام النقدي يستهدفون أيضا ممثلين، ومديرين، وموظفين مختارين في منظومة العدالة الجنائية والرأي العام.

وللانتقال من «الإنتاج من أجل الربح» إلى «الإنتاج من أجل احتياجات الإنسان، ومن أجل المجتمع، ومن أجل الحياة اليومية». وفي مسح للأنثروبولوجيين الراديكاليين، وجد ماجوير (1988:145) أنه بالنسبة للأنثروبولوجيين الراديكاليين، فإن «مسببات الجريمة لها علاقة بالترتيبات الهيكلية الاجتماعية وبالفرص والقيود المؤسسية. والتعليم من خلال العمل، والرعاية الصحية وتوزيع الثروة والدخل بؤر للعدالة الاجتماعية.. لها تأثير على السلوك الإجرامي»، وفيما وراء هذا التأكيد الكلي، فإن المستطلعين في مسح ماجوير (1988:145) حددوا عددا من التوصيات المحددة بخصوص العدالة الجنائية:

إن احتراف وأنسنة تدريب وعمل الشرطة (على سبيل المثال، برامج الإجازات ومناوبات العمل تقلل من إرهاق الشرطة وتلطف من اتجاه ضباط الشرطة للتفكير بمعايير نحن/ هم)؛ وتطوير القوانين والإجراءات القانونية لكي تعكس معيارا للأضرار الاجتماعية «على سبيل المثال، اللجنة الخاصة بتعديل التقارير الموحدة عن الجريمة (Uniform Crime Reports)، التي تصدر عن مكتب التحقيقات الفيدرالي، وزيادة الميزانيات المخصصة لمكافحة جرائم الشركات»؛ وضمانات التمثيل القانوني المتساوي (على سبيل المثال، تأمين قانوني وطني)؛ وتطوير عدالة مجتمعية ذات أثر رجعي (على سبيل المثال، إنشاء محاكم على مستوى الأحياء للبت في الكثير من - إن لم يكن معظم - الجنح الإجرامية).

إن بحثا معمقا في البرامج والتوصيات المنشورة بواسطة علماء في الإجرام النقدي، هو شيء بعيد المنال في هذا العصر المتسم بـ «تعدد التخصصات» بحسب تعبير أورتنر (1995:176). حتى نظرة عامة خاطفة على البرامج والتوصيات المقترحة من قبل علماء الإجرام النقدي، هي خارج نطاق هذا المقال، وبدلا من ذلك، فأنا أرغب في اتخاذ الخطوة الأكثر تواضعا المتمثلة في افتراض أنه لأن «معظم الأنثروبولوجيين اليوم نادرا ما يكونون راضين عن تراكم.. المعرفة لذاتها، مؤملين بدلا من ذلك في أن يكونوا قادرين على استخدام هذه الرؤى في تحسين ظروف إخباريّي الأنثروبولوجيا الوصفية الأصليين، إن لم يكن كل الأشخاص والثقافات» (Donovan 2008:xi) - وهو منظور يبدو أن علماء الإجرام النقدي مشاركون فيه (حتى لو كانت منهجيتهم لا تنطوي على الأنثروبولوجيا الوصفية والإخباريين) - فإن علماء الإجرام النقدي ربما يبنون على - ويوسعون من - أفكارهم من أجل «مستقبل متصور» (Cover 1986:1604) أو «العالم الذي يمكن أن يكون» (Cover 1984:181) بالتطلع إلى التقارير الأنثروبولوجية عن العدالة، وحل النزاعات، وما شابه.

وعلى سبيل المثال، تستطيع الأنثروبولوجيا أن تساعد علم الإجرام النقدي في تضييق الفجوة بين العالم الكائن (والنماذج الحالية للعدالة الجنائية) والعالم المتخيل عن طريق تقديم نماذج وحجج على قابلية أكبر للمحاسبة على المستوى الحكومي (وعلى مستوى الشركات) (Borneman 1997:16) ومن أجل صيغة من العدالة تسعى إلى تعويض الضحايا

عن الأضرار الأخلاقية (الأخطاء المتفق عليها التي لا ينتج عنها بالضرورة ضرر محدد)، وبالتالي المساعدة على إعادة الاعتبار لكرامة الضحايا (Borneman 1997:7). وعند اقتراح عقوبات على الجرائم البيئية، مثل تلويث المياه وأشكال التدمير الأخرى للمشاعيات (مثل تسرب النفط في خليج المكسيك؟)، ربما ينظر علماء الإجرام النقدي إلى دراسة نادرة عن الزابوتيك (Zapotec)، الذين اعتبروا تلويث مصادر المياه وتهديد الصحة العامة للمجتمعات أكثر خطورة من القتل (Nader and Todd 1978; 2003, 1980, 1969). إن علماء الإجرام النقدي هؤلاء، الذين اهتموا بالغرامات التقدمية وليس الرجعية – التي تعاقب الأغنياء بأكثر مما تعاقب الفقراء – قد يراجعون وصف بارتون (1919) عند الإيفوجاو في الفلبين، الذين يقوم نظامهم على قدرة كل طبقة على الدفع، وكذلك تعليقات روزين (2006) على إصدار المحاكم الاسكندنافية لغرامات المرور على أساس دخل الشخص[28]. وأخيرا، وصف تشاجنون (1992) لزعيم قرية يانومامي *(Yanomami)، الذي يجب أن يقود بالقدوة والإقناع، والذي يجب أن يكون أكثر كرما من أي قروي آخر، والذي يمكن أن يقدم نموذجا للسمات والصفات التي يجب أن يمتلكها قادتنا وشخصياتنا العامة.

بالطبع، سيحتاج علماء الإجرام النقدي لأن يكونوا حذرين، فـ«الغارات العابرة للتخصصات على النظريات والمنظرين تتعرض لمخاطر بالغة»، هكذا يحذر ليف وفرنانديز، والأشخاص الذين يجرون تلاقحا بين التخصصات يجب أن يكونوا محترسين لـ «أي نوع من الأنثروبولوجي وأي نوع من التاريخ يجمعون بينهما» (Citing Comaroff ,1992:261 1982). وللمزيد حول هذه النقطة، فإن علماء الإجرام النقدي سيحتاجون إلى أن ينتبهوا إلى ألا يضفوا الصبغة الرومانسية على الشعوب الموصوفة في التقارير الأنثروبولوجية. وكما تذكرنا أورتنر، فإن كل مجموعة لديها «اتجاهاتها السياسية الخاصة»، وعلى سبيل المثال «الفئات المحلية من الاحتكاك والتوتر» بين الرجال والنساء، وبين الآباء والأبناء، والكبار والصغار، والصراعات بين الإخوة على الميراث؛ والصراعات على السيادة بين الطوائف الدينية (1995:177)، وهي تستطرد قائلة: حتى أبسط المجتمعات لديها اتجاهاتها السياسية، التي قد تكون على درجة من التعقيد «وفي بعض الأحيان يكون كل واحد منها جائرا مثل الاتجاهات السياسية الرأسمالية والاستعمارية» (Ortner 1995: 179). وهكذا، سيحتاج علماء الإجرام النقدي لأن يكونوا منتبهين للسياق، الذي تظهر

(28) يشير روسي (2006:192) إلى أن الشرطة الفنلندية أصدرت مخالفة مرور بمبلغ 216,900 دولار أمريكي على مليونير بناء على معلومات عن ضرائب الدخل الخاصة به. ومن الجدير بالذكر أن دول اسكندنافيا ليست وحدها التي يغرم فيها مرتكبو مخالفات المرور بناء على دخولهم، ففي يناير 2010، غرمت محكمة سويسرية أحد مرتكبي مخالفات المرور الذي تقدر ثروته بأكثر من 20 مليون دولار أمريكي بغرامة قدرها 290 ألف دولار لقيادته بسرعة تزيد بمقدار خمسة وثلاثين ميلا في الساعة (سبعة وخمسين كيلومترا في الساعة) فوق السرعة القصوى المحددة بخمسين ميلا في الساعة (ثمانين كيلومترا في الساعة (Hiffington Post 2010).

* يانومامي (Yanomami): شعب من السكان الأصليين يعيش في مجموعة من القرى في غابات الأمازون المطيرة على الحدود بين البرازيل وفنزويلا – المترجم.

فيه النماذج الجذابة لحل النزاع والعدالة. وبينما تستطيع الأنثروبولوجيا أن تقدم بعض الأفكار، قبل استيراد أي مناهج أو نماذج أو مناظير أو قواعد أو عقوبات محددة أو رحبة، فإن علماء الإجرام النقدي سيحتاجون إلى أن يدرسوا الظروف التي وجدت في هذه الثقافات المحددة، التي أسفرت عن تلك الأفكار (حتى لا نضفي صبغة رومانسية على تلك الثقافات و/أو نتجاهل الأمثلة على الاضطهاد والهيمنة هناك). ومع ذلك، وبينما تستمر بعض التقسيمات الصارمة في عناد، فإن سوث (2010:228) يقول إن «علم الإجرام كحقل تشكل دائما بتدخل واقتباسات من تخصصات أكاديمية أخرى». وبتعبير آخر، وباعتبار أن علماء الإجرام كانوا منفتحين للتأثر من قبل التخصصات الأخرى ومستعدين للسطو على النظريات والمناهج من الحقول الأخرى، وعلى أساس أن علماء الإجرام النقدي يعطون اهتماما للسياق والظروف، والسياسة والتاريخ، فلا توجد أسباب مهمة كي لا ينظروا إلى الأنثروبولوجيا طلبا للوصفات والإلهام والطموح.

خاتمة

أود أن أختم هذا المقال بثلاث نقاط وكلمة تحذير، حيث أتطلع إلى لمساعي المستقبلية المتعلقة بالالتقاء والتبادل بين علم الإجرام النقدي والأنثروبولوجيا.

أولا: في مستهل هذا المقال أكدت أن علم الإجرام النقدي التزم بنقد الهيمنة وتطوير واستكشاف تطورات أرحب عن «الجريمة» تشتمل على الأضرار، التي لا يشملها القانون بالضرورة. وبعنونة هذا المقال «تطوير علم لإجرام النقدي من خلال الأنثروبولوجيا»، لست أرغب في التقليل من شأن مساهمات علماء الإجرام النقدي، الذين اضطلعوا على نحو يدعو إلى الإعجاب، ونجحوا في مد حدود علم الإجرام إلى ما وراء «التعريفات القانونية للجريمة» و«مواجهة العنصرية والتمييز على أساس الجنس واضطهاد الطبقة العاملة والنزعة الاستعمارية الجديدة الأمريكية» (Michalowski 1996: 11, 12). ولا أريد أن أتجاهل الدعوات المبكرة إلى «المقارنات العابرة للمجتمعات» (Young 1985: 567) للجريمة والسلوك اللا اجتماعي (على الرغم من تعريفهما من قبل مجتمعات أخرى)، وكذلك السياقات والتكوينات الاجتماعية المختلفة، التي يظهر فيها مثل ذلك السلوك وتلك الجريمة وردود الفعل عليهما، كما لم أقصد أن أغفل العمل الأحدث لعلماء الإجرام المقارن، الذين جادلوا علماء الإجرام بوجه عام للانخراط في المقارنة المنهجية والنظرية للجريمة، ومنع الجريمة، والسيطرة على الجريمة، في حالتين ثقافيتين أو أكثر (see Barak 2000a, 2000b)، والذين أوصوا بأن يُدّخِل الأساتذة علم الإجرام المقارن إلى مقرراتهم التعليمية، وكما يوضح جونسون:(2009:15)

عندما تتاح لهم الفرصة، يهتم الكثير من الطلاب بعلم الإجرام المقارن لأنه يثير شهوتهم لأن يعرفوا عن شعوب وثقافات أخرى، ولأنه يكشف عن افتراضات ويطرح أسئلة عن الأنماط، التي تؤخذ كمسلمات في أمريكا، لكنها لا تلقى اهتماما كبيرا عندما يكون الشاغل الرئيس هو الولايات المتحدة. إن أحد الأغراض المهمة لعلم الإجرام المقارن هو أن يعمق فهم المرء لما هو مميز وإشكالي بشأن الجريمة والعقاب في بلده.

إن علم الإجرام النقدي قسم – ومنظور – نابض بالحياة داخل علم الإجرام، كما أن مهام علم الإجرام المقارن أصبحت أكثر شيوعا بشكل متزايد؛ فلا علم الإجرام النقدي، ولا علم الإجرام المقارن، يمكن اعتبارهما فاشلين، أو راكدين، أو بحاجة لإنعاش من قبل تخصصات أخرى. إن هدفي من هذا المقال هو استحداث سبل جديدة للبحث أمام علماء الإجرام النقدي الحاليين والمستقبليين – وهي البحوث التي ستفيد تخصص الأنثروبولوجيا أيضا – وليس العثور على خطأ في علم الإجرام النقدي أو تحديد نقص به.

ثانيا: في بداية هذا المقال، ميزت بين مساهمات علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في حقل علم الإجرام وفي دراسة الجريمة والإجرام، وقد لاحظت بصفة خاصة أن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع يتشاركان في أسلاف مشتركين، لكن وحدتهما في الدراسة والتاريخ فيما يتعلق بالجريمة والإجرام وعلم الإجرام كانت مختلفة. وقد أشرت إشارة عابرة إلى قضية المنهجية، ثم مضيت للتركيز على «النتائج المستخلصة» بواسطة الأنثروبولوجيا وليس على العملية التي وصل بها الأنثروبولوجيون إليها (see Donovan 2008:vii). ومن الجدير بالذكر أن السبب في أنني تجاهلت أن آخذ في اعتباري السبل التي يمكن من خلالها أن يستفيد علم الإجرام (عموما) وعلم الإجرام النقدي (خصوصا) من الرؤى الأنثروبولوجية في الأساليب الكيفية هو أنني أعتقد جازما أن كثيرين آخرين (e.g., Ferrell 1993, 1999; Ferrell and Hamm 1998; Sullivan 1989) قد دعوا على نحو مقنع إلى استخدام أكبر لأساليب الأنثروبولوجيا الوصفية، وأن تخصص علم الإجرام متفهم لهذا الجدال، حتى لو كان باحثوه ودارسوه لم يستجيبوا بالحماسة المطلوبة.

ثالثا: إن هذا المقال قد ركز على السبل، التي من خلالها تستطيع الأنثروبولوجيا أن تساعد علم الإجرام النقدي في الكشف عن عمليات الهيمنة، وأن توضح الطبيعة المشروطة للجريمة، أي إن ما يشكل «جريمة» محدد ثقافيا وزمانيا. وقد سعى هذا المقال أيضا ليبين كيف تستطيع الأنثروبولوجيا أن تقدم نماذج لتعايش أفضل، بما يسمح لعلماء الإجرام النقدي بألا يكونوا مجرد منتقدين أو مجرد إملائيين، بل طموحين. وبينما ركز هذا المقال على السبل التي يستطيع علم الإجرام النقدي من خلالها أن يتطور من خلال الأنثروبولوجيا، فقد كرس المقال اهتماما أقل على السبل، التي قد تستطيع الأنثروبولوجيا من خلالها أن تتقدم من خلال علم الإجرام النقدي. والتأكيد على الفوائد

التي يمكن أن تقدمها الأنثروبولوجيا لعلم الإجرام النقدي يجب ألا يفسر كإشارة إلى أن علم الإجرام النقدي لديه القليل، الذي يمكن أن يقدمه للأنثروبولوجيا. على العكس، أنا أرى الأنثروبولوجيا وعلم الإجرام النقدي في علاقة منفعة متبادلة - حيث يقدم كل منهما فوائد للآخر - وليس في علاقة أحادية الجانب لا تحقق منها الأنثروبولوجيا ضررا ولا نفعا[29]، كما أن هذا المقال قد طرح أن الأنثروبولوجيا يمكن أن تستفيد من دراسة للأنثروبولوجيا الوصفية أكثر مباشرة أو شمولا للجريمة، كما ألمحت إلى أنه يوجد الكثير الذي يمكن أن تستفيده الأنثروبولوجيا من التوجهات النظرية لعلم الإجرام النقدي. وبينما أرجئ لوقت آخر دراسة أكثر عمقا لما يمكن أن يتعلمه الأنثروبولوجيون من علماء الإجرام النقدي (على سبيل المثال، كيف يمكن تمديد الأنثروبولوجيا الوصفية لمناطق مختلفة) - أو كيف يمكن لكل من الأنثروبولوجيا وعلم الإجرام النقدي أن يتغلبا على ضيق الأفق والانعزالية في التخصص والتخصص الفرعي - فإن تأكيد هذا المقال على استفادة علم الإجرام النقدي يجب ألا يفهم كافتراض أن الأنثروبولوجيا غير متأثرة - أو لن تكون متأثرة - أو متضررة بالتعاون أو التخصيب المتبادل مع علم الإجرام النقدي (بالاستعارة من علم البيولوجي).

أخيراً، بينما يدعي هذا المقال أن الأنثروبولوجيا تستطيع أن تساعد في الكشف عن عمليات الهيمنة التي تتكرر في مكان آخر (أي خارج مواضع الاهتمام الرئيسة لعلم لإجرام)، والمتفشية، وحيث تستطيع الأنثروبولوجيا أن تقدم نماذج لتعايش أفضل، فنحن نحتاج إلى أن نكون حذرين، وكما حذر نيتشه في قول شهير له: «إن من يحارب العفاريت يجب أن يكون حذرا من أن يتحول هو إلى عفريت. وإذا نظرت طويلا إلى الهاوية، فإن الهاوية ستنظر إليك» (1886:52). ويجب على علماء الإجرام النقدي أن يحاربوا العفاريت، أي التمييز العرقي، والتمييز على أساس الجنس، وكراهية النساء، ورهاب المثلية الجنسية، ورهاب الأجانب، واضطهاد الطبقة العاملة، وتدهور البيئة وتدمير الموارد الطبيعية، والاستغلال الاقتصادي، والنزعتين الاستعمارية الجديدة والإمبريالية الأمريكيتين. وتستطيع الأنثروبواوجيا أن تكون مفيدة في تلك المعارك، حيث إن رفضها للتمركز حول السلالة (الذي يدعم التمييز العنصري ورهاب الأجانب، والذي يمكن في أسوأ حالاته أن يؤدي إلى الإبادة الجماعية) وتأييدها لمذهب النسبية الثقافية يجب أن يبرهن على فائدتها لعلم الإجرام النقدي، كما أن دراستها لخطاب حقوق الإنسان (see, e.g., Brisman 2011a, 2010b; Goodale and Merry 2007; Merry 2006; Riles 2006) يمكن أن تساعد علم الإجرام النقدي على المزيد من تطوير تفكيره في هذا الصدد، لكن

---

(29) في علم الأحياء، تشير كلمة التكافل (Symbiosis) إلى أي علاقة حميمة أو اتحاد بين أعضاء نوعين أو أكثر. والمفهوم يتضمن تبادل المنافع (Mutualism)، حيث تقوم الأنواع المختلفة التي تعيش في علاقات وثيقة بتقديم فوائد لبعضها بعضا، كما يتضمن المعايشة (Commensalism)، حيث يوجد اتحاد بين نوعين مختلفين يستفيد منه أحدهما ولا يتأثر به الآخر، كما يتضمن أيضا التطفل (Parasitism)، حيث يستفيد أحد الكائنين بينما يتأثر الكائن الآخر سلبيا.

في الممارسة، يجب أن نكون حذرين حتى لا نصبح نحن أنفسنا عفاريت؛ وبغض النظر عن مصالحنا وتأثيراتنا، ويجب أن نكون واعين في نقدنا للهيمنة، حتى لا نصبح نحن أنفسنا مستبدين. وعلى سبيل المثال، كان من السبل، التي برر بها البريطانيون هيمنتهم على الهند تحت الاحتلال هو أن يشيروا إلى ما كانوا يعتبرونه ممارسات همجية مثل حرق الأرملة، وأن يدعوا أنهم (البريطانيين) كانوا منخرطين في مهمة تحضر من شأنها أن تنقذ نساء الهند من هذه الممارسات (see Ortner 1995:178; see also Jain,Misra, and srivastava 1987; Mani 1987)، وهو الموقف الذي وصفه سبيفاك (1988:296) بأن «الرجل الأبيض ينقذ المرأة السمراء من الرجل الأسمر»، وهذا ليس معناه القول إن علماء الإجرام النقدي أصبحوا استعماريين/ إمبرياليين بريطانيين، لكنّ نقدا أو تحديا للهيمنة يمكن (وغالبا يحدث) أن يسفر عن إحلال تعصبات جديدة محل أخرى قديمة (Omi and Winant 1994: 198n.9)، أي شكل من الهيمنة محل شكل آخر. وبقدر ما نحتاج إلى نقد الهيمنة، نحتاج إلى ممارسة «الحذر» في نقدنا (Rosse 1993:290) أو إلى أن نوظف «تمييزا حذرا فيما بين الالتزامات» (Cover 1984-85: 196)، والأنثروبولوجيا تستطيع أن تقدم النظرية والتاريخ والسياق للمساعدة على التخفيف من مثل تلك المخاطر.

شكر

تم عرض نسخة مختصرة من هذا المقال في المؤتمر المصغر الثاني لدراسات الإجرام النقدي والعدالة، الذي استضافه برنامج دراسات علم الإجرام والعدالة في قسم الاجتماع بجامعة ولاية كاليفورنيا في سان ماركوس، بالاشتراك مع جامعة ولاية سان دييغو، مدرسة الشؤون العامة، بهونولولو، هاواي (4 فبراير 2010)، ويود المؤلف أن يوجه الشكر للأعضاء الحاضرين على ملاحظاتهم وأسئلتهم، كما يشكر المراجعين المجهولين في مجلة علم الإجرام الغربي(Western Criminology Review) على تعليقاتهم واقتراحاتهم المفيدة.

المراجع

Abu- Lughod , Lila. 1986. *Veild Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley*: University of California Press.

Abu – Lughod, Lila. 1990. "The Romance of Resistance: Tracing Transformation s of Power through Bedouin Women." *American Ethnologist* 17:41-55.

Adler , Patricia A. 1985. *Wheeling and Dealing: An Ethnograghy of an Upper-Level Drug Dealing and Smuggling Community* . New York: Columbia University Press.

Arensberg, Conrad M. and Arther H. Niehoff. 1964. *Introducing Social Change: A Manual for Americans Overseas*. Chicago: Aldine.

Austin, James, Marino A. Bruce, Leo Carroll, Patricia L. McCall, and Stephen C. Richards. 2001. "The Use of Incarceration in the United States." *Critical Criminology*10(1):17-41.

Becker, Howrod S. 1963. *Outsider: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press.

Barak, Gregg. 2000a. "Comparative Criminology : A Global View." *The Çritical Criminologist* 10(2):8-10.

Barak, Gregg (ed.). 2000b. *Comparative Criminology: A Global View*. Westport, CT: Greenwood Press.

Barak, Gregg. 2003. "Revisionist History, Visionary Criminology, and Needs-Based Justice." *Contemporary Justice Review* 6(3):217-225.

Barton, R. F. 1919 [1969]. *Ifugao Law*. Berkeley: University of California Press.

Betzig, Laura, Robert Know Dentan, Bruce M. Knauft, Keith F. Otterbein. 1988. "On Reconsidering Violence In Simple Human Societies." *Current Anthropology* 29(4) :624-636.

Bodley, John H. 2008. *Victims of Progress* 5/e. Lanham, MD: AltaMira.

Borneman, John. 1997 . *Settling Accounts: Violence, Justice, and Accountability in Postsocialist Europe*. Princeton : Princeton University Press.

Bourgois, philippe. 1996 [2003]. *In Search of Respect : Selling Crack in El Barrio*. 2nd edition. Cambridge : Cambridge University Press.

Brennan, Patricia A., Sarnoff, A. Mednick, and Jan Volavka. 1995. "Biomedical Factors in Crime." Pp. 65-90 in *Crime*, edited by James Q. Wilson and Joan Petersilia. San Francisco : ICS Press.

Brisman, Avi. 2006. "Meth Chic and the Tyranny of the Immediate: Reflections on the Culture-Drug/Drug- Crime Relationships." North Dakota Law Review 82(4):1273-1396.

Brisman, Avi. 2007. "Sabotage, Interventionism, and the Art of Disruption." Paper presented at On the Edge: Transgression and The Dangerous Other : An Interdisciplinary Conference. John Jay College of Criminal Justice and The Graduate Center, City University of New York (GUNY), New Yotk, Ny, Aug. 10.

Brisman, Avi. 2008a. "'Dolice Bodies' or Rebellious Spirits ? : Issues of Time, Power, and Spectacle in the Withdrawal of Death Penalty Appeals." Paper Presented at the 35th Annual Conference, Western Society of Criminology, Sacramento, CA, February 16.

Brisman, Avi. 2008b. "Fair Fare?: Food as Contested Terrain in U.S. Prisons and Jails." *Georgetown Journal on Poverty Law and Policy* 15(1):49-93.

Brisman, Avi. 2009a. "Direct Action as Conceptual Art: An Examination of the Role of the Communique' for Eco-Defense

and Animal Liberation." Paper presented At the 2009 American Society of Criminology Annual Meeting, Philadelphia, PA (Nov. 5,2009).

Brisman, Avi. 2009b. "Dolice Bodies' or Rebellious Spirits: Issues of Time and Power in the Waiver and Withdrawal of Death Penalty Appeals." *Valparaiso University Law Review* 43(2):459-512.

Brisman, Avi. 2009c. "Resiting Speed." Paper presented At the First Annual International Crime, Media, and Popular Culture Studies Conferrence: A Cross Disciphlinary Exploration, Indiana State University, Terre Haute, IN,October 7.

Brisman, Avi. 2010a. Animal Cruely, Free Speech, and the Parameters of Critical Criminology." Paper presented at The Poetics of pain: Aesthetics, Ideology, and Representation, Annual Interdisciplinary Graduate Student Conference, The Graduate Center-City University of New York, Department of Comparative Literature, New York,NY, Feb.26.

Brisman, Av . 2010b " Appreciative Criminology and the Jurisprudence of Robert M Cover " Paper Presented at the American Society of Criminology Annual Meeting , San Francisco , CA , Nov . 20 .

Brisman, Avi . 2010ç. " Déjà vu All Over Again : Preliminary Notes on Reconceptualizing Evolution and Crime " Paper presented at the 37th Annual Conference, Western Society of Criminology, Honolulu, HI,Feb. 5 .

Brisman, Av. 2010d. """ Creative Crime " and the Phytological Analogy. " *Crime Media Culture* 6(2):205-225.

Brisman, Avi. 2010e. " The Indiscriminate Criminalisation Of Environmentally Beneficial Activities " Pp.161-92 in Global Environmental Harm : Criminological perspectives, edited by Rob White. Devon, Uk: Willan Publishing.

Brisman, Avi. 2010f. " The Waiver and Withdrawal of Death Penalty Appeals as " Extreme Communicative Acts. """ *Western Criminology Review* 11(2):27-41.

Brisman, Avi.2011a " Probing the Parameters of Critical Criminology: What Kinds of Domination Should Critical Criminology Not Critique? """ Paper presented at the Critical Criminology and Justice Studies Mini-Conference, hosted by the Criminology and Justice Studies Program in the Department of Sociology at California State University San Marcos , in Conjuncition with the San Diego State University School of Public Affairs, and the School of Urban and Public Affairs University of Texas-Arlington , Vancouver, B.C.Feb.3.

Brisman, Avi.2011b."probing the Parameters of Critical Criminology: When Does the Critique of Domination Become Domination Itself?"" Paper presented at the 38th Annual Conference, Western Society of Criminology, Vancouver, B.C., Feb.4.

Brown, Michael F. 1996. "on Resistance." *American Anthropologist* 98(4):729-35.

Bryant, Taimie. 1990. " *Oya-ko Shinju*: Death at the Center of the Heart." *UCLA Pacific Basin Law Journal* 8(1):1-31.

Burawoy, Michael, Alice Burton,Ann Arnett Ferguson Kathryn J.Fox,Joshua Gamson , Nadine Gartrell, Leslie Hurst, Charles Kurzman, Leslie Salzinger, Josepha Schiffman, Shiori Ui.1991. *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis* .Berkeley: University of California Press .

Chadwick, Kathryn, and Phil Scraton. 2001."Critical Criminology. " Pp.70-72 in *The Sage Dictionary of Criminology*,edited by Eugene Mclaughlin and John Muncie. London:Sage.

Chagnon, Napoleon A.1992 { 1983 }. *Yanomamo: the Fierce people* 4/e.New York: Harcourt Brace.

Chambliss, William J. 1964. " A Sociological Analysis of the Law of Vargrancy. " *Social Problems* 12(1):67-77.

Chambliss, William J. 1982 " Toward a Radical Criminology." Pp.230-41 in *The Politics of Law : A Progressive Critique*, edited by New York: Pantheon.

Chambliss,William J. and Robert B. Seidman.1971. *Law, Order, Power*.Reading,MA: Addison – Wesley.

Choi, Carolyn.1990."Application of a Cultural Defense in Criminal Proceedings." *UCLA pacific Basin Law Journal* 8 (1/2):80-90.

Collier, George A.1989. " The Impact of Second Republic Labor Reforms in Spain." Pp.201-22 in *History and Power in the Study of Law : New Direction in Legal Anthropology*,edited by June Starr and Jane F. Collier.Ithaca, NY: Cornell University Press.

Collier, Jane 1975. " Legal Processes." *Annual Review of Anthropology* 4:121-44.

Comaroff, Johon L.1982. "Dialectical Systems , history and Anthropology:unit of study question of theory." *Journal of Southern African Studies* 8:143-72.

Comaroff,JeanandJohnComaroff.2004."Criminal Obsessions, After Foucault: Postcoloniality, Policing and the Metaphysics of Disorder." *Critical Inquiry* 30(summer):800-24.

Comaroff, Jean and Johan Comaroff,eds.2006. Law and *Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press.

Cover, Robert M. 1984-85."The Folktales of Justice Tales of Jurisdiction. " *Capital University Law Review* 14:179-203.

Cover, Robert.1986."Violence and the Word." *Yale Law Journal*95:1601-29.

Cullen, Francias T. and Robert Agnew. 2006. *Criminological Theory : Past to Present*. 3rd edition Los Angeles ,CA: Roxbury.

Daly, Martin and Margo Wilson. 1982 "Homicide and - Kinship."*American Anthropologist* 84(2):372-378.

Derrida, Jacques. 1990. " Force of Law: The " Mystical Foundation of Authority."" *Cardozo Law Review* 11:919-1046.

Donovan, James M. 2008. *Legal Anthropology: An Introduction*. Lanham, MD: AltaMira.

Driberg, Jack Herbert.1928. " Primitive Law in East Africa." *Africa* 1:63-72.

Ellis, Lee and Anthony walsh 1977. " Gene-Based Evolutionary Theories in *Criminology*." Criminology 35(2):229-276.

Erickson, Paul A. and Liam D.Murphy. 2003. *A History of Anthropological Theory* 2nd edition. Orchard Park, NY:Broadview.

Favret-Saada Jeanne. 1980.*Deadly Words: Witchcraft in The Bocage*.Cambridge, UK:Univ.Press.

Ferrell, Jeff.1993. *Crimes of Style: Urban Graffiti and the Politics of Criminality*.Boston, MA: Northeastern University Press.

Ferrell, Jeff. 2001. *Tearing Down the Streets: Adventures in Urban Anarchy*. New York : Palgrave Macmillan.

Ferrell,Jeff. 2002. " Speed Kills. " *Critical Criminology* 11(3): 185-198.

Ferrell, Jeff and Mark S.Hamm eds. 1998. *Ethnography at the Edge: Crime, Deviance, and Field Research* Boston: Northeastern Univ. Press.

Fletcher, Robert. 1891. "The New School of Criminal Anthropology. " *American Anthropologist* 4 (3):201- 36.

Foucault, Michel. 1978 *The History of Sexuality*, R. Hurley, trans. New York : Pantheon.

Fredrichs, David O. ed 1998.*State Crime*, Vols 1 and 2. Aldershot,Gower.

Friedmann, Wolfgang Gaston. 1959. *Law in Changing Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Gallin, Alice. 1994. "Cultural Defense: Undermining the Policies Against Domestic Violence. "*Boston College Law Review* 35(3):723-45.

-Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics, and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville university of Virginia Press.

-Gibbs, Carole, Edmund F. McGarrell, and Mark Axelrod. 2010." Transnational white-collar crime and risk: Lessons from the global trade in electronic waste. " *Criminology and Public Policy* 9(3):543-60.

Goldstein,Taryn F.1994. " Cultural Conflicts in court: Should the American Criminal Justice System Formally Recognize a " Culture Defense " ? *Dickinson Law Review* 99: 141-68.

Goodale, Mark , and Sally Engle Merry, eds.2007. *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*. Cambridge : Cambridge University Press.

Greenhouse, Carol J.1986. *Praying for Justice: Faith, Order, and Community in American Town*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Griffiths, Elizabeth, Carlyn Yule, and Rosemary Gartner. 2011." Fighting Over Trivial Things: Explaining the Issue of Contention in Violent Altercations." *Criminology* 49(1):61-94.

Hagedrorn,J.M. 1990. "Back in field again:gang Research in the nineties. " Pp.240-59 *in GangsAmerica*, edited by CR Huff Newbury Park , CA:Saga.

Harvard Law Review. 1986. " The Culture Defense in the Criminal Law. " *Harvard Law Review* 99 (April): 1293-1311.

Henry, Stuart, and Mark M. Lanier, eds 2001. *What Is Crime? Controversies over the Nature of Crime and What to Do about It*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Herrnstein, Richard J.1995. "Criminogenic Traits." Pp. 39-63 in *Crime*, edited by James Q. Wilson and Joan Petersillia.San Francisco : ICS Press.

Huffington Post. " Swiss Court Fines Speeding Millionaire $290,000." 2010. Retried January 7, 2010
(http://www.huffingonpost.com/2010/01/07/swiss-court-fines-speedinn414644.html)

Humpheys, Laud and Lee Rainwater. 1975. *Tearoom Trade: Impersonal Sex in public places*. New York : Aldine de Gruyter.

Jain, sharada; Nirja Misra; and Kavita srivasta. 1987. "Deorala Episode: Women's Protest in Rajastthan." *Economic and political weekly*, XXII:45(November 7):1891-1894.

Johnson, David T. 2009. "Teaching Comparative criminology." *The criminologist* 34(6):15-16.

Kane, Stephanie C. 2009. "stencil graffiti in urban Waterscapes of Buenos Aires and Rosario,Argentina." *Crime Media Culture* 5:9-28.

Knauft, Bruce M. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge.

Knauft, Bruce M., Thomas S. Abler, Laura Betzig, Christopher Boehm, Robert Knox Dentan, Thomas M. Kiefer, Keith F. Otterbein, John Paddok, and Lars Rodseth. 1991. "Violence and Sociality in Human Evolution [and Comments and Relies]." *Current Anthropology* 32(4):391-428.

Koptiuch, Kristin. 1996. '"Cultural Defense' and Criminlogical Displacements: Gender, Race,

and (Trans)Nation in the Legal Surveillance of U.S." Pp.215-33 in *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*, edited by Smadar Laview and Ted Swedenburg. Durham, NC: Duke University Press.

Kottak, Conrad Phillip. 2008. *Window on Humanity: A Concise Introduction to Anthropology* 3rd edition. New York, NY: McGraw-Hill.

Kratz, Corinne A.2007 . Personal communication. Dec. 7.

Lave, jean, Paul Duguid, Nadine Fernandez, and Erik Axel. 1992. "Coming of Age in Birmingham: Cultural Studies and Conceptions of Subjectivity." *Annual Review of Anthropology* 21:257-282.

Levi-Strauss, Claude. 1963. "Introduction: History and Anthropology." Pp.3-28 in *Structural Anthropology*. Claude Levi-Strass, trans. By Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. Garden City, NY: Anchor Books.

Lewis, I.M. ed. 1968. *History and Social Anthropology*. London.

Linger, Daniel T. 2003. "Wild Power in Post-Military Brazil," Pp. 99-124 in *Crime's Power: Anthropologists and the Ethnography of Crime*, edited By Philib C. Parnell and Stephnie C. Kane. New York: Palgrave Macmillan.

Magnarella, Pual. 1991. "Justice in a culturally Pluralistic Sosiety: The Cultural Defense on Trial." *Journal of Ethic Studies* 19(3):65-84.

Maguire, Brendan. 1988. "The Applied Dimension of Radical Criminology : A Survey of Prominent Radical Criminologists ." *Socioloical Spectrum* 8:133-151.

Malinowski, Bronislow. 1959. *Crime and Custom in Savage society*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams and Co.

Mani, Lata. 1987 . "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India." *Cultural Critique* 7(Fall):119- 56.

Mbembe, Achille. 1992. "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony." Janet Roitman, trans. *Public Culture* 4(2):1-30.

McLaughlin, Eugene. 2001. "State Crime." Pp.289-90 in *The Sage Dictionnary of Criminology*, edited by Eugene McLaughlin and John Muncie. London: Sage.

Merolla, David. 2008. "The war on drugs and the gender Gab in arrests; a critical perspective." *Critical Sociology*34(2):255-270.

Merry , Sally Engle. 1981. *Urban Danger: Life in a Neighborhood of Strangers*. Philadelphia: Temple University Press.

Merry, Sally Engle. 1998. "The Criminalization of Everyday Life." Pp. 14-40 in *Everyday Practices and Trouble Cases*, edited by A. Sarat, M. Constable, D. Engel, V. Hans, S. Lawrence. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Merry, Sally Engle. 2000. Colonizing *Hawai'i: The Cultural Power of Law*. Princeton: Princeton University Press.

Merry, Sally Engle. 2006. "Transnational Human Rights And Local Activism: Mapping the Middle." *American Anthropologist* 108(1):38-51.

Michalowski, Raymond J. 1996. "Critical Criminology and The Critique of Domination: The Story of an Intellectual Movment." *Critical Criminology* 7(1):9- 16.

Michalowski, Raymond J. 2010. "Keynote Address: Critical Criminology for a Global Age." *Western Criminology Review* 11(1):3-10.

Moore, Sally F. 1969. "Law and Anthropology." *Biennial Review of Anthropology* 6:252-300.

Nader, Laura. 1969. "Styles of court procedure: To make The balance." Pp.69-91 in *Law in*

Culture and Society, Edited by Laura Nader. Chicago: Aldine.

Nader, Laura. 1980. "Preface." Pp. xv-xix in *No Access to Law: Alternative to the American Judicial System*, edited by Laura Nader. New York: Academic press.

Nader, Laura. 2003. "Crime as a Category__ Domestic and Globalized." Pp. 55-76 in *Crime's Power: Anthropologists and the Ethnography of Crime*, edited by Philip C. Parnell and Stephanie C. Kane. New York: Palgrave Macmillan.

Nader, Laura and Harry F. Todd, Jr. 1978. "Introduction." Pp. 1-40 in *The Disputing Process: Law in Ten Societies*, edited by Laura Nader and Harry F. Todd. New York: Columbia University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1886 (1997). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Helen Zimmern, trans. Mineola, N.Y.: Dover Publications, Inc.

Norton-Hawk, Maureen. 2010. "Exporting gender Injustice: The Impact of the U.S. War on Drugs on Ecuadorian Women." *Critical Criminology* 18(2):133-146.

Oberg, Kalervo. 1934. "Crime and Punishment Tlingit Society." *American Anthropologist* 36(2):145-56.

Omi, Michael and Howard Winant. 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*.2nd edition. New York: Routledge.

Ortner, Sherry B. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26(1):126-66.

Ortner, sherry B 1995. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal." *Comparative Studies in Society and History* 37(1):173-193.

Parnell, Philip C. and Stephanie C. Kane (eds.). 2003. *Crime's Power: Anthropologists and the Ethnography of Crime*. New York: Palgrave Macmillan.

Phillips, Susan A. 1999. *Wallbangin'__Graffiti and Gangs In L.A.* Chicago: University of Chicago Press.

Pinheiro, Paulo Se'rgio. 2000. "Democratic Governance, Violence, and the (Un)Rule of Law." *Daedalus* 129(2):119-43.

Polsky, N. 1969. *Hustlers, Beats, and Others*. Garden City, NY: Anchor.

Pound, Leslie. 1985. Mother's Tragic Crime Exposes a Cultural Gap. *Chicago Tribune*. June 10. Retrieved July 30,2011 (http://articales.chicagotribune.com/ 1985-06-10/features/8502060678_1_first-degree-murder- Suicide-fumiko-kimura).

Predee, Mike. 2004. "Cultural criminology: The long and Winding road." *Theoretical Criminology* 8(3):275-85

Preston, F. W., and roots, R. I. 2004. "Law and its Unintended consequences." *American Behavioral Scientist* 47(11):1371-1376.

Quinney, Richard. Ed. 1969. *Crime and Justice in Socity*. Boston: Little, Brown.

Quinney, Richard. Ed. 1974. *Crime and Justice in America: A Critical Understanding*. Boston: Little, Brown.

Quinney, Richard. Ed. 1977. *Class, State, and Crime: On the Theory and Practice of Criminal Justice*. New York: David Mckay.

Rafter, Nicole. 2007. "Sometotyping, Antimodernism, and The Production of Criminological Knowledge." *Criminology* 45(4):805-833.

Raine, Adrian. 2002. "The Biological Basis of *Crime*." Pp. 43-74 in Crime, edited by James Q. Wilson and Joan Petersilia. Oakland: ICS Press.

Renteln, Alison Dundes. 1993. "A Justification of the Cultural Defense as Partial Excuse." *Southern California Review of Low* 2(2):437-526.

Renteln, Alison Dundes. 2005. The *Cultural Defense*. Oxford: Oxford University Press.

Rheinstein, Max. 1954. *MAX Weber on Law in Economy And Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Riles, Annelies. 2006. "Anthropology, Human Rights, and Legal Knowledge: Culture in the Iron Cage." *American Anthropologist* 108(1):52-65.

Rimonte, Nilda. 1991. "A question of Culture: Cultural Approval of Violence Against Women in the Pacific- Asian Community and the Cultural Defense." *Stanford Law Review* 43(6):1311-27.

Robinson, Matthew B. 2001. "Wither Criminal Justice? An Argument for a Reformed Discipline." *Critical Criminology* 10-(2):97-106.

ROSE, Nikolas. 1993. "Goverrment, Authority, and Expertise in Advanced Liberalism." *Economy and Society*. 22(3):283-299.

Rosen, Lawrence. 1991. "The Integrity of Cultures." *American Behavioral Scientist*. 34(5):594-617.

Rosen, Lawrence. 2006. *Law as Culture: An Invitation*. Princeton: Princeton University Press.

Ross, Jeffrey Ian. 2000. *Controlling State Crime* 2nd edition. New York: Transation Publishers.

Rothe, Dawn L. 2009. State Criminality: *The Crime of All Crimes*. Lexington.

Rother, Dawn L., and Christopher W . Mullins (eds.). 2010. *State Crime: Current Perspectives*. New Brunswick, Nj: Rutgers University Press.

Ruddick, Sue. 2003. "The Politics of Aging: Globalization and the Restructuring of youth and Childhood." *Antipode* 35:351-73.

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Sampson, Robert J. and W. Byron Groves. 1989. "Community Stucture and Crime: Testing Social- Disorganization Theory." *American Journal of Sociology* 94(4):744-802.

Sams, Julia P. 1986. The Availability of the 'Cultural Defense' as an Excuse for Criminal Behavior. *Georgia Journal of International and Comparative Law* 16(Spring):335-54.

Schapra, I ssac. 1962. " Should Anthropologists be Historians?" *Journal of the Royal Anthropological Institute* 92(2):143-56.

Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Northeast Brazil*. Berkeley: University of California Press

Schneider, Jane, and Peter Schneider. 2008. "The Anthropology of Crime and Criminalization." *Annual Review of Anthropology* 37:351-73.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Sharff, Jagna Wojcicka. 1987. "The Underground Economy of a poor Neighborhood." Pp. 19-50 in *Cities of the United States: Studies in Urban Anthropology*, edited by Leith Mullings. New York: Columbia University Press.

Sherman, Spencer. 1986. "When Cultures Collide." *California Lawyer* 6(1):33-36,60-61.

Sheybani, Malek-Mithra. 1987. "Cultural Defense: One Person's Culture is Another's Crime." *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Journal* 9(3):751-83.

Snyder, Gregory J. 2009. *Graffiti Lives: Beyond the Tag in New York's Urban Underground*. New York: New York University Press.

South, Nigel. 2010. "The ecocidal tendencies of late modernity: transnational crime, social exclusion, victims and rights." Pp. 228-47 in *Global Environmental Harm: Criminological Perspectives*, Edited by Robo White. Cullompton, Devon, UK: Willan.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" Pp. 271-316 in *Marxim and the Interpretation of Cultures*, editied by C. Nelson and L. Grossberg. Urban, IL: University of Illinois Press.

Sullivan, Mercer L. 1989. *"Getting Paid": Youth Crime And Work in the Inner City*. Ithaca: Cornell University Press.

Sutherland, Anne. 1994. "GYPSY Identity, Names and Social Security." *POLAR17*(2):75-83.

Tussing, Michael. 2005. *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago. University of Chicago Press.

Thompson, Mark. 1985. "The Cultural Defense." *Student Lawyer* 14(1):24-29.

Van Maanen, John. 1995. *Representation in Ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Vincent, Joan. 1989. "Contours of Change: Agrarian Law In Colonial Uganda, 1895-1962." Pp. 153-67 in *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, edited by June Starr and Jane F. Collier. Ithaca, Ny: Cornell University Press.

Volpp, Leti. 1994. "(Mis)identifying Culture: Asian Women and the 'Cultural Defense."' *Harvard Women's Law Journal* 17:57-101.

Woo, Deborah. 1989. "*The People v. Fumiko Kimura*: But Which People?" *International Journal of the Sociology of Law* 17:403-28.

Worsley, Peter. 1968. *The Trumpet Shall Sound*. New York.

Young, T.R. 1985. "Social Justice vs. Criminal Justice: An Agenda for Critical Criminology." *Journal of Sociology and Social Welfare* 12:552-75.

Cases:

Lawrence v. Texas, 539 U.S.558, 123 S Ct. 2472, 156 L. Ed.2 d 508(2003).

Loving v Virginia, 388 U.S. 1,87 S. Ct.1817, 18 L. Ed. 2d 1010 (1967).

People v. Aphaylath, 68 N.Y.Sd 945,502 N.E.Sd998,510 N.Y.S.2d 83 (N.Y.1986).

People v. Benu, 87 Misc.sd 139, 385 N.Y.S.2d 222 (N.Y.City Crim. Ct. 1976).

People v. Ezeonu, 155 Misc.Sd 344, 588 N.Y.S.2d 116 (N.Y.Sup. Ct. 1992).

People v. Kimura, No. A-091133 (Santa Monica Super. Ct. Nov. 21,1985).

People v. Mouna, No. 315972-0 (Fresno County Super. Ct. Fb.7,1985).

People v. Poddar, 26 Cal.App.3d 438, 103 Cal. Rptr. 84 (Cal. App.1 Dist. 1972).

State v. Ganal, 81 Hawai'I 358, 917 p.2d 370 (Haw.1996).

ثَبت بالمصطلحات	
الأنثرولوجيا الوصفية	Ethnolography
الدراسة الطولية	Longintudinal study
التمثيل الثقافي	Cultural Ideation
نظرية الوصم	Ladeling Theory
علم الإجرام النقدي	Critical Criminology
جماعات المكانة	Status Groups
التمركز حول السلالة	Ethnocentrism
الأنثرولوجيا الطبيعية	Physical Anthropology
الأنثرولوجيا الشرعية	Forensic Anthropology



الأفلام والموسيقى والأنثروبولوجيا التَّشارُكِيِّة *

بقلم: روز ساتيكو جيتيرانا هيكيجي **
ترجمة: محمد علي ثابت ***

يستعرض هذا المقال تجربة في الأنثروبولوجيا التَّشارُكِيِّة مُسْتَلْهَمَة من أعمال جان روش، قُدِّم فيها المُحْتَوَى الفيلمي، بوصفه شكلاً تعبيرياً، لفتاة يافعة قابلتْها الباحثة حين كانت الفتاة هي عازفة الكمان الأولى في أوركسترا شبابية كانت بمنزلة جزء من مشروع اجتماعي لتعليم الموسيقى. ويتركَّز اهتمام المقال على استكشاف العلاقة التَّبادُلِيَّة المُحْتَمَلَة بين الخبرة الموسيقية للفتاة أليساندرا وبين خطواتها الأولى في عالم الصوت والصورة. ويُلقي المقال الضوء على عملية بناء علاقة من هذا النوع عبر استخدام مُحْتَوَى فيلمي يقوم على فكرة الإنتاج التَّشارُكي للصور وللمعرفة، وهي عملية أَفْضَتْ إلى زعزعة الثقة في الرسوخ السابق للعلاقة بين الباحث والمُتَلَقِّي في الحقل السينمائي.

---

* Copyright 2010. Video, Music and Shared Anthropology. Visual Anthropology (Vol.23, issue.4 p330-343, 2010) by (Rose Satiko Gitirana Hikiji). Reproduced by permission of Taylor & Francis Group, LLC., http://www.taylorandfrancis.com.

**Rose Satiko Gitirana Hikiji. Departamento de Antropologia - FFLCH – USP. Av. prof. Luciano Gualberto, 315, Cidade Univeristária, São Paulo, SP, BrazilCEP 05508-010. Email: HYPERLINK "mailto:rose.satiko@gmail.com"rose.satiko@gmail.com

*** محمد علي ثابت: مترجم وباحث من الاسكندرية. حاصل على بكالوريوس التجارة وليسانس الحقوق وماجستير إدارة الأعمال ودبلوم القانون الخاص. يعمل مترجما وباحثا اقتصاديا في إحدى مؤسسات الجامعة العربية. له العديد من الترجمات والمقالات المنشورة في مطبوعات عربية عدة.

أرغب في أن أتطلَّع، بطريقة غير مباشرة أحياناً، إلى المساحات الفاصلة بين صانع الفيلم وبين المُشَاهد: تلك المتعلِّقة بالصور وباللغة، وتلك المتصلة بالذاكرة والشعور. إنها مساحات نتهمها بالالتباس، لكن أليست هي أيضاً الفضاءات التي تَشهد تَشَكُّل الوعي؟

دافيد ماكدوجال، من كتاب «السينما العابرة للثقافات» (Transcultural Cinema).

لقد حَرَّضَتْني تلك الرغبة، التي عَبَّر عنها دافيد ماكدوجال على الإتيان بالتأمُّلات التي أقدِّمها هنا: الرغبة في معاينة المساحات الواصلة بين صانع الفيلم (أو المخرج ذي الخلفية الأنثروبولوجية) وبين المُشاهد. والرغبة في استكناه الالتباس والتَّشَكُّل اللذين يتجسَّدان في هذا الفضاء. إن تجربة «النظر المُتَخَلِّل» تقتضي التفكُّر فيما يعنيه مجرَّد أن نتبادل النظرات العَجْلَى – أن ننظر فحسب إلى بعضنا بعضاً – وما يعنيه أن تسمع الآخر وأن تستمع إلى نفسك.. ذلك أنه مثلما قالت إحدى شخصيات هذه القصة، في لحظة شبه غير مسموعة، وإن كنا قد نجحنا في التقاطها في هذا الفيلم وعَملتْ الترجمة على تجهيرها، فإنه «علينا أن نستمع قليلاً إلى أنفسنا».

على مدى عام كامل، تشاطرتُ عملية نقاش وإنتاج فيلم مع أليساندرا كريستينا ريموندو، وهي فتاة يافعة كانت كبيرة العازفات في أوركسترا تابعة لمشروع حكومي يستهدف تعليم الموسيقى للأطفال والشباب، وبخاصة أولئك المنتمين إلى أسر منخفضة الدخل. وكانت الفَرضيَّة وراء اقتراحي إنتاج فيلم للمشاركين اليافعين في المشروعات الاجتماعية المخصَّصة لتدريس فنون الأداء هي أن التواصل في تلك المشروعات مع أنشطة فنيِّة بعينها، ومع العديد من الوسائط التعبيرية (الموسيقى، والفنون البصرية، والرقص، والمسرح، والأفلام)، لَهُو شيء من شأنه تصعيد قُدرة المشاركين على الإدراك وإمدادهم بأدوات تُتيح لهم طرقاً جديدة للنظر والكينونة وتحويل العالم الذي يعيش فيه الممثلون محل البحث، وبذلك النحو، يمكن تخصيص المُحْتَوَى السَّمْع – بَصَرِي كوسيط للاتصال والتفكُّر في تلك القدرة على الإدراك.

وقد اعتمد إدخال المُحْتَوَى السَّمْع – بَصَرِي إلى عملية البحث هذه على مفهوم إنتاج المعرفة التَّشَارُكيِّة، على النحو الذي اقترحَه المخرج والباحث الأنثروبولوجي الفرنسي جان روش[1]. وباقتراحي على أليساندرا (وهي مُتَحَاوِرَة مهمة في بحثي) أن يتم إنتاج فيلم يدور موضوعه حول تجربتها مع الموسيقى، فإنني كنت أتطلَّع إلى أن أنتج «معها» رؤية تأمُّليَّة للكيفية، التي يتشكَّل بها الوعي والإدراك عبر صناعة الموسيقى، وأن أستكشف بشكل مُتزامِن كيف يؤثِّر تعلُّم الفنون السَّمْع – بَصَرِيَّة في القدرة على توصيل تجربة حسيِّة أخرى، وأعنها بها ممارسة الموسيقى.

وبمنظور أوسع، فقد لاحظتُ أن تعلم الفنون فيما بين المشاركين الشباب بالمشروعات الاجتماعية يؤدي في حياتهم دور مُشَكِّل الإدراك والوعي، وأن الممارسة الفنيَّة كانت بالنسبة إليهم وسيطاً لإنشاء صور عقلية وإدراكات وهويَّات تتداخل مع الصور الذاتية* والقوالب النمطية الاجتماعية المرتبطة بعالم الشباب وبالفقر وبالعلاقة بينهما معاً وبين الجريمة أو العنف المدني (Hikiji 2006a)، كما لاحظتُ في ذات الصدد أن إدخال المُحْتَوَى الفيلمي إلى البحث الأنثروبولوجي يعمل على تدعيم عملية إنتاج الصور الذاتية× والتفكُّرات في شؤون العالم.

على أن العمل السَّمْع - بَصَرِي يُفْهَم في هذا البحث بوصفه عملية واسعة النطاق تربط الباحث بالفرد الخاضع للبحث. ويكون هذا العمل أحياناً من إخراج الباحث الأنثروبولوجي نفسه (وفي هذه الحالة يكون المُنْتَج النهائي عبارة عن عمل سَمْع - بَصَرِي ذي طبيعة إثنوغرافية)، ويكون أحياناً من إخراج الفرد محل البحث (الذي يقترح وينتج مادة فيلمية بعد أن يكون حصل على إرشاد في مجال لغة الإنتاج السَّمْع - بَصَرِي وأساليبه)، لكن صفة المخرج/المُقترِح هي في الواقع أقل أهمية من العلاقة والخبرةَ اللتَين تَكَوَّنَتَا بُغية إنتاج الفيلم.

ويصف ماكدوجال (MacDougall 1998: 29) العلاقة بين الفرد محل البحث وبين صانع الفيلم على النحو التالي: «إن الفرد محل البحث هو جزء من صانع الفيلم، وصانع الفيلم هو جزء من الفرد محل البحث (...)، فالفرد الذي يتمحور الفيلم حول شخصيته له هوية متعدِّدة الطبقات - طبقة بوصفه شخصاً يعيش خارج الفيلم (...)، وطبقة بوصفه الشخص الفني الذي بُنِيَتْ شخصيته عبر التفاعل مع صانع الفيلم، وثالثة بوصفه الشخص الذي يُعَاد تشكيله مجدَّداً عبر تفاعلات مشاهدي الفيلم».

وينأى ماكدوجال بنفسه عن الرؤية الأشد تقليدية، التي تَعتبر إنتاج الصورة السينمائية وسيطاً يستهدف «أخذ شيء ما» من المتفرج، أو مصدراً للقوة الرمزية والسيطرة. ومن دون أن يرفض كلياً تلك الاحتمالية، التي بوسعنا تسميتها «المعرفة كحالة استخراجيِّة»، فإن ماكدوجال يطرح بُنْيَة تعقيدية بديلة للعلاقة بين المُتَفَرِّج والمخرج، بقوله: «بالنسبة لصانع الفيلم، بالتالي، فإن صناعة الصورة السينمائية هي - وإلى حد بعيد - شكل من أشكال تمدُّد الذات باتجاه الآخرين، أكثر من كونها شكلاً للتلقي أو التوليف (...). إن عملية صناعة فيلم هي في الواقع سبيل للفت نظر الذات وأنظار الآخرين إلى شيء ما ذي مغزى، أو لعلها بمنزلة صياغة نَشِطَة واعية للتجارب التي يجتازها المرء (...). إن وصولنا إلى الآخرين بواسطة حواسنا هو نوع من أنواع الاستكشاف، ونحن لا ندركهم إلا عبر ما تنطوي كينوناتنا عليه».

* المقصود بالصورة الذاتية هو رؤية المرء لنفسه وانطباعاته عنها وتقييمه لها بشكل مستقل عن رؤية الآخرين له - المترجم.

وأظن أن عملية إنتاج مُحْتَوَى سَمْع - بَصَري هي أيضاً عنصر مُحَرِّض للجماعة محل الدراسة على الإتيان بأفعال وتفكُّرات ما، فلا يمكن اعتبار المادة الفيلمية مجرد وسيلة للملاحظة والإدراك، وإنما يجب أن نرنو إليها أيضاً في إطار علاقة وطرح أوسع، وقد حدثت تلك النقلة بشكل لافت حين اقترحتُ قيام أحد الأفراد أو إحدى الجماعات محل الدراسة عندي بصناعة فيلم، لكن هذا التحريض هو أيضاً جزء من عملية إنتاج فيلم إثنوغرافي. ومعنى ذلك أن أبطال وشخوص الفيلم الذي يرعاه «الباحث الأنثروبولوجي» يكونون بدورهم في حالة تحريض واستثارة في كل لحظة، ومن ثم فإن أداءهم التمثيلي يكون مَحثوثاً عليه بواسطة الفيلم، وهم ينتجون ويعيدون إنتاج أنفسهم في العملية السَّمْع -بَصَرِيَّة**.

إن المُحْتَوَى السَّمْع - بَصَري هو وسيط مناسب للتعاطي مع الكون الحِسِّي والجمالي، الذي ينغمس فيه الأفراد محلَ هذا البحث - وهم مجموعة من الشباب المشاركين أو الذين سبقتْ لهم المشاركة في مشروعات تمرِّنهم على الأنشطة التعبيرية، والمقصود في حالتنا هو النشاط الموسيقي. إنه بالإمكان، اعتماداً على الصوت والصورة، تقديم جوانب من تجليَّاتهم التعبيرية لم تكن ترجمتها إلى كلمات بالعملية السهلة دائماً: تدفُّق الصوت، والوقفات، وتناغُم الأصوات ورنينها، والحركة التي تَصدُر عن الجسم بينما يلعب صاحبه على الآلة، وتحوُّل الأفراد واندماجهم خلال لحظة الأداء. ويذكِّرنا ماكدوجال بأن الأفلام تمدنا بـ«طرق بديلة للتعبير عن الخبرات الحسيَّة والاجتماعية» (MacDougall 1998: 49).

وأخيراً، فإن المادة الفيلمية تُعَد عنصراً أساسياً للفكر البحثي كوسيط اتصال بالأفراد الخاضعين للبحث. وبعد ظهور جان روش أصبح من الممكن تصوُّر أنثروبولوجيا تشاركيِّة تتخذ السينما وسيطاً، تُولَد المعرفة فيها من رَحِم الحوار المستمر مع الخاضعين للبحث، ويمكن عبرها أن نمنح كل جماعة في النهاية مفردات تلك المعرفة التي أنتجتها بنفسها. إن النقطة محور التساؤل هنا هي مدى إمكانية إجراء «حوار مع» بدلاً من «نقاش حول»، على النحو الذي تحدَّث عنه بيير كلاستريه (1964)؛ ذلك التساؤل الذي انتظر المخرجة ترين مين ها (1995) لكيّ تُعيد صياغته في أفلامها وكتاباتها: «التحدث عن كَثَب مع الآخر». وليست هذه كلها سوى رؤى مختلفة في البحث في الممارسة الإثنوغرافية سأسعى إلى تطويرها أدناه عبر تحليل حريص لتجربتي مع أليساندرا.

كبيرة العازفات

قَدَّمتْ أليساندرا (انظر صورتها في المقال) نفسها كشخصية فيلمية منذ اليوم الأول لبحثي حول مشروع جوري [(2)] (Project Guri) في العام 1998، ففي إحدى حفلات

** «العملية السَّمْع - بَصَريَّة» هنا هي كناية عن الفيلم نفسه أو عن عملية إنتاجه وصناعته، مع ملاحظة أن صانع الفيلم هنا هو مخرجه، وأن إنتاج الفيلم وصناعته مترادفان - المترجم.



لقطة من فيلم «نبض، فيلم مع أليساندرا»، صناعة وإخراج روز ساتيكو جيتيرانا هيكيجي.

الأوركسترا، التي ذهبتُ لحضورها للتعرُّف أكثر إلى المشروع، قُدِّمَتْ أليساندرا لي بواسطة شاب آخر، يُدْعَى فالدير، بالكلمات التالية: «إنها كبيرة عازفات الأوركسترا؛ وأنا العازف الثاني»، ومنذ تلك اللحظة لعب الاثنان دوراً مهماً في البحث: بالتوجيه، وبالإشارة إلى المسارات، وبطرح الأسئلة الخليقة باختبار تدريجي.

وبشكل ما، وفي لحظة التقديم، الذي قام به فالدير، نجح الاثنان في حجز مكانَين لنفسَيهما ضمن شخوص قصة كان حَكْيُها لم يزل بعد في البدايات. لقد ابتدعا دورَين خاصين بهما على خشبة المسرح (دور كبيرة العازفات، ودور العازف الثاني)، ثم استوضعتُهما معاً لألتقط صورة فوتوغرافية لهما؛ وجَمَّدَتْ تلك الصورة لحظة التقديم وبناء الشخصيات، عاملة على التأسيس للقصة التي ستُحْكَى، تلك التي تحتشد فيها قصص فرعية ومشاعر سيسجِّلها الفيلم مجدَّداً ذات يوم(3).

وقد تقابلتُ مع أليساندرا مرات كثيرة على مدى أربع سنوات. فقد عاينتُ مشاركاتها في المركز، الذي كانت تَدرس فيه (والذي بدأتْ تعمل فيه فيما بعد)؛ وحضرتُ الكثير من الحفلات والبروفات الخاصة بالأوركسترا التي التحقتْ بها؛ وشاهدتُها وهي تُعطِي دروس الكمان؛ وكنتُ أتحدث إليها في رواق المركز وفي جنباته قبل الحفلات وبعدها. كنا نتحدث عن الموسيقى، وعن الحياة، وعن الفرص المستقبلية، وقد سجَّلتُ الحوارات بالصوت والصورة. لقد شَرَعَتْ أليساندرا الباب أمامي فأنْفَذَتْني إلى عالم الممارسة الموسيقية بين شبان وشابات مشروع جوري.

لكن بعد نحو أربع سنوات من البحث انتابني شعور غريب بأنني لا أعرف إلا أقل القليل عن تلك الفتاة الحادة الطباع الصارمة ذات الجلسة المنتصبة والابتسامة المُستغلَقة، وقد أرَّقَني أيُّما أرق إدراكي مدى ضآلة ما أعرفه عن شخصية بحجم أهميتها لبحثي. كانت لحظة مُكاشَفَة وإدراك لاستحالة التعرُّف بحق على شخص ما، ولحدود المعرفة في حد ذاتها..

وعندما فَرَغْتُ من أُطروحتي البحثية، ومن الأفلام التي كانت جزءاً منها، أخذتُ ذلك كله إلى أليساندرا ومعه اقتراح مني بأن نواصل العمل سوياً: اقتراح بأن تقوم أليساندرا بإنتاج فيلم تخرجه هي بنفسها، بالمشاركة مع آخرين من زملائها سنوجِّه الدعوات إليهم. وفي الجزء من المقابلة الذي أَرَيتُها فيه مقدمة الفيلم، لاحظتُ الطريقة الغريبة، التي كانت تشاهد بها الفيديو، حيث إنها تعرَّفتْ جيداً إلى الشباب الذين ظهروا أمامها على الشاشة، وقَصَّتْ عليّ عقب نهاية الفيلم قصص حياتهم عن الفترة التي تَلَتْ انتهاء مشروع جوري، كما أنها تعرَّفتْ إلى نفسها بالتأكيد في القصة التي كانت واحدة من أبطالها الرئيسيين، مستنتجة أن الفيلم يُعَد تعبيراً جيداً عما تعنيه الموسيقى لهم.

ويشير دافيد ماكدوجال (David MacDougall 1998: 27) إلى الفرق بين المخرج والمُشَاهِد من حيث إدراكهما للفيلم، فبالنسبة للأول يكون الفيلم كياناً مُستَخْلَصَاً من كامل التجربة، التي يتم رصدها وتحويلها إلى صورة سينمائية؛ فهو يكون صغيراً، في حين يكون الفيلم بالنسبة للثاني كبيراً، فالفيلم يحث خيالات المتفرجين على أن تعمل، أما على جانب المخرج، وعِوَضَاً عن إعمال الخيال، فثمة حالة من التذكُّر، بحسب قول ماكدوجال. وتعمل الصور على ترسيخ وجود المتلقي، فهي بمنزلة حدس وخسارة. وفي تلك اللحظة الأولى احتلتْ أليساندرا موقعاً متوسطاً بين هذَين الاثنَين اللذَين أشار إليهما ماكدوجال، فهي متفرجة، وفي الوقت ذاته هي شخصية من شخصيات الفيلم. وفي حالة كتلك، حين يكون المتفرج هو نفسه الشخصية المُجَسَّدَة على الشاشة، يكون الفيلم مُستَخْلَصَاً من تجارب المتفرج الخاصة، أي يكون بمنزلة تَذَكُّر وخسارة: فالتجربة الحِسيَّة للأيام، التي ستتم تمضيتها أمام الكاميرا، ستُختَزَل في صورة دقائق على الشاشة. على أن الفيلم يُثير التخيُّل أيضاً؛ فهو ينطوي على صورة ذاتية وتفسير للنفس خارجيَين كما لو كانا قد صِيْغَا على يد طرف آخر، ويمنح المرء محل الاعتبار القدرة على أن يَرى نفسه «كبيراً» من خلال عينَي المخرج، وكبيراً من خلال تضخيم الصورة على الشاشة، وكبيراً من خلال رؤيته نفسه وهو يؤدي دوراً محورياً في فيلم أو قصة.

وفي حالتنا هذه استغرقتْ عملية تعلُّم اللغة والأساليب السينمائية وتطوير الفيديو نحو سنة، وفي أثناء العملية اكتشفتُ بنفسي الصعوبات التي تكتنف الولوج إلى منازل الشباب، الذين كنت أُجري بحثي عنهم – حيث كان الكبار في عائلاتهم هم مَن يضع القواعد في تلك المنازل. واكتشفتُ كذلك القيود التي كان أولئك الشباب يعانون منها فيما يتصل بانتقالهم

اليومي إلى المدينة، سواء بسبب شُح النقود أو بسبب ضيق الوقت المتاح للقاء[4]. وقد أفضَتْ تلك القيود في النهاية إلى جعل «الورشة» مقصورة على أليساندرا بمفردها، فإذا كنتُ، من ناحية، قد فقدتُ فرصة تطوير العمل مع مجموعة من الشباب بأسرها، فإنني - على الناحية المقابلة - وعبر التواصل المكثَّف مع فتاة واحدة استطعتُ أن أستوعب، وبوضوح أكبر، معنى التبادل الحِواري المكثَّف والتبادل الشخصي للأفكار مع الآخر.

وفي كل لحظة من لحظات صناعة الفيلم كان علينا القيام باختيارات والكشف عن مواقف. أين يجب أن نصور مشاهد الفيلم، ومع مَن، ولماذا؟ أي موضوعات عسانا أن نسأل فيها، وما الذي بوسعنا قوله؟ ماذا يجب إظهاره، وكيف؟ لقد انطوتْ عملية صناعة الفيلم على علاقة سببية دائرية وحوار كانا من النوع الأساسي في تجارب إنتاج المعرفة التَّشَارُكِيَّة.

وكان الموضوع المحوري للفيلم هو أحد أوائل الاختيارات. فقد أرادت أليساندرا منذ البداية أن تصنع فيلماً يتناول «الكيفية التي تُغَيِّر بها الموسيقى حياة الناس»، وتحديداً كيف تغيِّرها «منذ اللحظة التي تصير فيها الموسيقى جزءاً منك». وأثناء محاورات أجريناها في الشارع مع غرباء أو مع زملاء ومدرسين لها من المركز[5]، كانت أليساندرا تسأل دائماً مَن تحاورهم عن علاقتهم بالموسيقى وعن تأثير الموسيقى في حياتهم، وهنا بدا جَلِيًّا كيف استخدمتْ أليساندرا خبرتها الحياتية الخاصة كمصدر إلهام للموضوع المحوري للفيلم، الذي كانت تصنعه؛ ما يُعَزِّز الثقة في ملاحظات ماكدوجال عن السينما بوصفها تمدُّداً للذات باتجاه الآخر. ومن ناحية أخرى، فإن الخبرة البحثية لكاتبة المقال نفسها قد أُعِيدَتْ صياغتها على نحو مبتكر أثناء إجراء البحث الخاص بفيلم أليساندرا، فقد كان السؤال «هل غَيَّرَتْ الموسيقى حياتك؟»[6] واحداً من الأسئلة، التي وَجَّهْتُها لأفراد العينة الذين حاورتُهم، فضلاً عن أنه كان أحد أكثر الأسئلة تواتُراً على ألسنة أولئك الأفراد حين أُتيحت لهم الفرصة للإمساك بالميكروفون لمحاورة زملائهم[7]. وبالاستعارة مجدَّداً من ماكدوجال، فإنه تجدر الإشارة إلى أنني - بوصفي أيضاً موسيقية وطالبة تتعلم العزف على آلة موسيقية جديدة - قد قمتُ بِنَحْت بحثي والأفلام الناتجة عنه من تجربةٍ تَشَارُكِيَّة أخرى.

وبعد أن عَرَّفتُ أليساندرا على بعض وظائف الكاميرا، أَرَيتُها سلسلة من الأفلام من أرشيف معمل الصوتيات والمرئيات في علم الأنثروبولوجيا (Laboratorio de Imagem e Some m Antropologia) (LISA-USP)[8]، وكانت غالبيتها من الأفلام الإثنوغرافية والوثائقية اخترناها بناء على الموضوعات، التي أثارت اهتمام أليساندرا أو بناء على «الصِّيَغ» التي أردتُ إظهارها أمامها كنماذج على بُنى سَرْدِيَّة مختلفة. وقد اتسمتْ تلك العملية بالسرعة، فبمجرد أن لاحظتُ أن ما يثير شغفها بحق هو صناعة الفيلم نفسه وتسجيل المقابلات والصور، قررتُ أن أُخرج العمل وفقاً لأفضلياتها. واليوم، فإنني أعترف بأن تقديم عدة مذاهب سينمائية إليها كان من الممكن أن يُوَسِّع من قدراتها التعبيرية

بشكل ملحوظ، ولكنّي أسجّل أنّي اخترتُ العمل معها في فيلم تسجيلي لأنّي أثقُ في خبرتي في هذا المجال، برغم كونها محدودة.

وتأسيساً على ما تقدَّم فإنني اقترحتُ على أليساندرا أن تبدأ التفكير في الموضوع الذي تحب أن تصوره، وفي المكان الذي تود التصوير فيه، وفي شخوص الفيلم والغايات من ورائه.

وبناء على فكرتها الأولى، اختارت أليساندرا بعض الشخصيات لفيلمها، وكانوا أفراداً تربطها بهم علاقات فعلية ويتصلون بالموسيقى اتصالاً قوياً.

وقد كانت المقابلة الأولى مع لوسيانا، التي هي من صديقات أليساندرا، وكانت أيضاً طالبة تَدرس العزف على آلة التشيللو في مشروع جوري: فقد عزفتا معاً في بعض المناسبات الدينية[9]، وعرضتْ لوسيانا بالفعل تقديم دروس تشيللو في كنيستها. وقد أثبتَ اختيار أليساندرا للوسيانا أنه بمنزلة لعبة إيمائية أخرى يحويها الفيلم، ففي وقت تصوير الفيلم لم تكن أليساندرا - التي دَرَسَتْ في مشروع جوري وعَزَفَتْ به لأكثر من سبع سنوات - مستمرة في المشاركة في المشروع كطالبة، أما لوسيانا، بوصفها طالبة في المركز، الذي كانت أليساندرا تعمل به وقت إجراء الحوار، فقد كانت تُجَسِّد إلى حد ما تجربة أليساندرا الخاصة، وقد ناقشنا عدة مرات مسألة اختيار لوسيانا (التي أصبحت في النهاية شخصية محورية في الفيلم)، وكانت أليساندرا تشير دائماً إلى أوجُه الشبه بين مسارَيهما: صعوبة إقناع عائلتَيهما بتقبُّل الموسيقى، ومجهوداتهما المبذولة من أجل دراسة الموسيقى، وحبهما للأخيرة.

وقد حدث أحياناً، بينما كنا نشاهد المقابلات المسجلة مع لوسيانا، أن عَلَّقَت أليساندرا بأن ما قالته لوسيانا لم يعد صحيحاً، وأن تساءلتْ عما إذا كان علينا الإبقاء عليه في الفيلم أم لا، فلوسيانا، التي قالت في الفيلم إن الموسيقى بالنسبة إليها هي كل شيء، كانت قد أَسَرَّتْ إلى أليساندرا بعيداً عن الكاميرا بأنها تفكر في اعتزال الموسيقى وأنها تنوي الكف عن إعطاء دروس التشيللو، وقد شرحتُ لأليساندرا أن الفيلم يسجِّل لحظة في حياة لوسيانا: والأخيرة كانت صغيرة السن جداً وبالتالي كانت غير مستقرة تماماً. وأنا اليوم أظن أن ما جعل أليساندرا غير مرتاحة لم يكن فقط تقديم شيء كانت تعلم أنه «غير حقيقي»، لكنه أيضاً العلاقة التي قد يؤسِّسها هذا الشيء بين قصة حياتها وقصة حياة لوسيانا، فأليساندرا، بطلة قصتي عن الممارسة الموسيقية بين شباب مشروع جوري، كانت هي الأخرى آخِذَة في الابتعاد عن العزف بالتدريج، وعليه فإن مطالعتها لنفسها في المرآة التي صنعناها - أي في قصة لوسيانا - كانت مؤلمة لها بما فيه الكفاية.

وعلى الجانب الآخر، فإن تساؤل أليساندرا بخصوص مدى أهمية تصريح لوسيانا قد أثار عدة أسئلة مهمة للبحث: لأي مدى يمكن للسينما أو للأفلام الإثنوغرافية التدخُّل في قصص حياة الأفراد وفي آرائهم وهوياتهم؟ فأليساندرا، عبر متابعتها لحياة لوسيانا، أثناء

صناعتنا الفيلم، تَفَهَّمَتْ موقف الأخيرة ولم تشأ في عملها أن تتدخَّل في قصة حياة كانت بعد في حالة تطور. وقد أدركتْ أليساندرا المشكلة، التي أسماها ماكدوجال بعدم الدوام العميق للعناصر التي تغادر الفيلم: «فحتى في أثناء تصوير الفيلم تكون شخوصه في حالة انتقال، متجهين صوب مستقبل لا يمكن للفيلم أن يحتويه» (MacDougall 1988: 33).

أما آزا، قائد الأوركسترا التي ظلت أليساندرا تعزف فيها لسبع سنوات، فكان ثاني شخص حاورناه من أجل الفيلم، وكانت إشادة أليساندرا بهذا المحترف واحترامها له وراء اختيارها له. وعلى نحو آخر، وبإدخالها آزا إلى الفيلم، فإن أليساندرا كانت تحاول منح قصتها مع الموسيقى فرصة للتعافي. وكانت المقابلة مع قائد الأوركسترا طويلة: فقد تحدث كثيراً، وأكثر ما تحدث فيه كان قصته الخاصة. وكانت أليساندرا نادراً ما تقاطعه، لكنها خرجتْ من المقابلة مُحْبَطَة بعض الشيء، ولم تتردَّد مطلقاً في حذف تعليقاته في غرفة المونتاج. وتمثَّلت المشكلة في أن آزا لم يُشِر بوضوح أثناء حديثه إلى وجود ارتباط بينه وبين مشروع أليساندرا لإنتاج الفيلم. وفي نهاية المقابلة معه قال: «لم يكن هذا ما أردتموه بالتحديد، أليس كذلك؟ - أنا لم أكن أي شيء، والموسيقى صَنَعَتْ مني شيئاً. لقد كانت الموسيقى دوماً جزءاً من حياتي». ولعله من المثير أن آزا في تعليقه هذا، الذي يعترف فيه بعدم التوافُق بينه وبين متطلبات مشروع أليساندرا، يمنحنا فرصة لرصد صدى للتبرير الذي ساقته أليساندرا حين أفصحتْ عن هدفها من إنتاج الفيلم: «كيف تُغيِّر الموسيقى من حياة الناس» لأن «الموسيقى تصبح جزءاً من حياتهم». والشاهد أن آزا لا يُبَاعِد نفسه عن الموسيقى، ففيلم أليساندرا يزخر بصُوَره التي التقطتُها له أو التي التقطها له جيوليانو رونكو[10] وهو يقود الأوركسترا، وقد غَيَّرَت موسيقاه حياة أولئك الشباب بأن أصبحتْ جزءاً منهم.

أما المُتَحَاوِرَة التالية في الفيلم فكانت روزا، عازفة الكلارينت وقائدة الأوركسترا في مركز كاستلينيو، التابع لمشروع جوري (وهو المركز الآخَر الذي عملتْ أليساندرا به)[11]، وكانت صداقتهما معاً وإشادة أليساندرا بها عاملَين مهمَين في اختيارها لإجراء مقابلة معها. وكانت روزا هي الأخرى من الموسيقيين الذين يُجَسِّدون بعض ملامح حياة أليساندرا. وبشكل تبادلي، كانت روزا أقرب بكثير إلى أليساندرا من آزا، فهي أنثى ويافعة مثلها، وهي تَمَثِّل إمكانية كَسْب قوت اليوم من الموسيقى، تلك الخطة التي تبدو أحياناً كما لو كانت تجتاح أُفق أليساندرا.

والأشخاص الثلاثة الآخرون الذين اختارتهم أليساندرا تم انتقاؤهم لأنهم كانوا شباباً يرزحون تحت وطأة متاعب مالية (تفوق معاناة أليساندرا نفسها) وبرغم ذلك استمروا في العزف لسنوات. ومثلهم مثل أليساندرا، كانوا ذوي بشرات سمراء، وكانوا طلاباً بمركز مازاروبي التابع لمشروع جوري، وهو المركز نفسه، الذي تَدرس أليساندرا فيه. وقد سَجَّلْتُ

كيف رسمتْ أليساندرا خريطة اختلافات بينها وبينهم ساعدتْني على أي حال في فهم صورتها الذاتية الخاصة.

لقد حصلنا من الأشقاء الثلاثة داماسيو وديون ودومينيكو على مقابلة طويلة شاركتُ فيها مع أليساندرا وجيوليانو بوصفنا مُحَاوِرين. وكانت قصص حياتهم مفاجئة لي، لكن أسلوب خطابهم (اختيار الكلمات، وتَغَيُّر طبقة الصوت، ووضعيَّات أجسامهم أثناء الحديث) كانت أشد ما فاجأني. واعترفتْ أليساندرا لي بأنها هي أيضاً قد تفاجأتْ، على رغم معرفتها المُسْبَقَة بهم لعدة سنوات أثناء الدراسة معاً بالمركز نفسه. وبُغية جعل المقابلة أكثر تفصيلاً، اقترحنا أن نزور الأولاد الثلاثة في بيتهم وأن نصاحبهم في رحلتهم إلى مشروع جوري (التي تستغرق يومياً أكثر من ساعة مشياً على الأقدام).

وتحدثنا مع داماسيو، الذي يتوسَّط الأشقاء الثلاثة سناً، والذي عارَض الفكرة بشدة وأجبرنا على الإقلاع عنها، قبل أن يعترف لي لاحقاً - بعد أن غادرتْ أليساندرا المكان - بالسبب وراء معارضته، فمنذ تم تسريح والده من العمل كحارس لإحدى البنايات، بدأتْ أسرته تتنقَّل بين الأحياء شديدة الفقر ومساكن الإيواء. وفي الفترة التي جرى فيها حديثنا ذلك تحديداً كانوا يعيشون مع والدتهم فحسب في منطقة عشوائية، «مكان بشع» على حد وصفه، ولم يكن يود أن نراهم هناك. ومن دون التصريح مباشرة بالأسباب التي تجعلهم غير سعداء بالمكان، اكتفى الأشقاء بتعليقات مثل «المناخ العام هناك غريب»، «ستسير في الشارع فلن ترى إلا أُناساً غريبي الهيئة»، و«الرائحة كريهة»، لتبرير رفضهم قيامنا بالتصوير عندهم في المنزل. وبرغم قولهم في المقابلة إنهم يشعرون بخيرٍ في المنزل، حيث يعزفون على الغيتار ويمارسون هواية الرسم، فإنهم رفضوا السماح لأَعْيُن العامة، بمن فيهم الباحثة وأليساندرا، برؤية بيتهم.

ومرة أخرى، لاقتْ أليساندرا لعبة المرآة في قصة أولئك الأولاد التي كانت تظنها مختلفة تماماً عن قصتها، فإذا بالمصادفة تكشف اتصالها الوثيق بها، أما أنا التي كنتُ قد تخيَّلتُ مساراً جديداً للبحث والفيلم[12] يمكننا فيه التنقُّل عبر الخطوط الواصلة بين المنزل والحياة اليومية والموسيقى، فقد وجدتُ نفسي مضطرة من جديد لإعادة كتابة السيناريو: فالمنزل المحجوب بات هاجساً متكرراً بإلحاح في الفيلم[13].

وشأنها شأن داماسيو، أجَّلَتْ أليساندرا البَوْح لي بأنه ليس بالوسع أن أقوم بالتصوير في بيتها، فبعد أن ألغتْ زيارتي لمنزلها عدة مرات، أفادتني أليساندرا أخيراً بأن جدتها، التي تملك المنزل، لا تحب استقبال زوار أحفادها. ورتَّبنا الأمور بحيث نذهب إليها في اليوم الوحيد في الشهر، الذي تخرج فيه جدتها أثناء النهار، لكنها في اليوم الموعود ألغتْ الزيارة مجدَّداً: فقد اكتشفتْ جدتها الأمر وقالت إنها لن تسمح بأي تصوير. وفي أحد الأيام لم يَجْر العمل في ورشتنا على ما يرام، فخطر لي أن أمنح أليساندرا فرصة أخذ

الكاميرا معها لتصوير الأشياء، التي تعتبرها مهمة بالنسبة لها في البيت – تلك المرتبطة بالموسيقى، مثلاً. ووافقتْ أليساندرا، واتفقنا على أن نلتقي بعد ساعة.

وشاهدنا على الفور الشريط الذي سَجَّلَتْه أليساندرا: لقد صَوَّرَتْ العديد من التفاصيل مثل كراستها الموسيقية على الطاولة، وأسطواناتها المُدْمَجَة، وجانب من غرفتها. وأوضحتْ لي أن جلستها الموسيقية تكون في المطبخ، حيث تستذكر دروسها عادة. وبينما كانت تطالع الصور معي، تمتمتْ وهي مُحرَجَة بعض الشيء بتعليق عن الحائط المُقشَّر، وكأنها استشعرتْ أنها أظهرت شيئاً ما كان يتوجَّب عليها إظهاره. وكان تعليقي أنِّي لم أستطع أن أتَبَيَّن أي أماكن هي تلك التي قامت بتصويرها لأنها التقطتْ للأشياء لقطات مُقَرَّبَة جداً. وقد وافقتْني أليساندرا القول، لكني استوعبتُ أن هدفها من التقريب الزائد بالعدسة كان عدم إظهار أجزاء من بيتها لم تكن تحب مناظرها، فقد سبق لها القول إن منزلها غير منظم، وهو نفس ما نسمعه دائماً حين نزور بيوتاً متواضعة على نحو أو آخر وإن كانت في الحقيقة نظيفة.

لقد كان المنزل، بعد كل شيء، أحد التابوهات المحرمة: كان محظوراً على الباحثة رؤيته، لكن هذا لم يكن كل شيء، فبينما كانت أليساندرا تُطلعني على الصور، راحت تتكلم عن المساحات وعن الأشياء المحظورة عليها، مثل رُكن مذاكرتها الذي انتزعتْه بعد تفاوض قاس، ومُشَغِّل الأقراص المُدْمَجَة الخاص بوالدها الذي كان غير مسموح لبناته أن يستخدمنه. لقد كان المنزل محظوراً أيضاً على ساكنيه الشباب أنفسهم، ولَفَتَني أن المساحة التي أرادوا إظهارها لي هي تلك التي نجحوا في انتزاعها، وأحد أهم أجزاء تلك المساحة هو المكان الذي بوسعهم ممارسة الموسيقى فيه – وليس المنزل في حد ذاته. لقد أشرتُ في بحثي السابق إلى أن ممارسة الموسيقى في مشروعات مثل مشروح جوري تُتيح تأسيس علاقة مختلفة بين الشباب وبين الأمكنة، كالمنزل والشارع. لقد اتجهوا إلى مشروع جوري ليَخرجوا من البيت، ذلك الحيِّز الذي كانوا مُحْتَجَزين في إطاره بسبب خوف أهاليهم عليهم من الاحتكاك في الشارع، وقد أصبحوا أكثر أُلفَة مع الأماكن العامة، مع المراكز التي يَدرسون فيها ومع قاعات الحفلات التي يعزفون فيها، في إطار عملية تَوْسِعَة لآفاقهم. وكان مثيراً أن ألحظ أنهم كانوا يكررون تعبيراً مفاده أنهم في تلك الأمكنة «يشعرون وكأنهم في البيت». لقد عملتْ الموسيقى على إعادة تعريف مفهوم الشارع، وهو المكان المرتبط عادة بالخطر. وكان أن أصبحتْ الأماكن العامة بمنزلة الخلفية لمَشَاهِد فيلم أليساندرا.

الأصداء – الإدراك الموسيقي في الممارسة السَّمْع – بَصَرِيَّة

لقد تَذَكَّرنا أكثر من مرة أثناء إجراء عملية المونتاج لفيلم أليساندرا – تَذَكَّرنا المقولات الشهيرة عن التركيز والصبر والمُثَابَرَة اللازمين في الممارسة الموسيقية. وبعد أن تم حفظ كل المواد التي قامت الفتاة بتصويرها، بدأنا المونتاج في سبتمبر 2004، وكانت الفكرة

المبدئية أن تأتي أليساندرا مرتين في الأسبوع إلى معمل المونتاج، ما ثبتَ أنه لم يكن ممكناً دائماً. ولم تكن أليساندرا هي القائمة على تشغيل غرفة المونتاج، لكنها أدت دوراً فعالاً في عملية المونتاج التي تم إتمامها في ديسمبر.

لقد قمنا في الشهر الأول بتنصيب جميع الصور المُلتَقَطَة على الحاسوب ثم وزَّعناها على «مُجلدات» بحسب الموضوعات وحافظنا في تلك المُجلدات على التسلسُلات المختارة للمَشَاهِد: فقد خصَّصنا «مُجلداً» للوسيانا، وآخر لآزا، وثالثاً لروزا، وخصصنا المُجلد الأخير لـ «الأشقاء د».

وبعد فَصْل الصور عن بعضها بعضاً بحسب الموضوعات، شرعنا سوياً في إجراء المونتاج لكل تسلسُل بحسب الشخصيات، جامعين في تسلسُل واحد أقوال كل شخصية أثناء المقابلات وكذلك لقطات أدائها الموسيقي. وقد أَطَلَّتْ الموضوعات المُكَرَّرَة برأسها منذ بداية عملية المونتاج، وأَعَدَّتْ أليساندرا قائمة ببعض منها، وكانت كلها مرتبطة بالموسيقى: «البداية»، «الآلة»، «الاحتراف»، «الأُسرة»، «تَغَيُّر الحياة»، و«أن تصبح موسيقياً»، وحاولنا أن نجمع في قالب واحد ما قاله كل شخص من الشخوص عن كل موضوع. وبدا واضحاً أن تنظيم الفيلم سيكون أفضل لو أجريناه بحسب الموضوعات لا بحسب الشخصيات التي كان لكل منها حضور شديد التمايُز.

وأَحَبَّتْ أليساندرا فكرة تقديم كل فقرة بكلمات أو عبارات محددة، وكان الجزء المصحوب بـ «بطاقات التعريف» من نَبْت أفكارها الخالصة. وبالنسبة لعنوان الفيلم، فقد أَتَتْ بأفكار عديدة من المنزل، وقد شاركتْها أختها التفكير في كثير منها، بإلهام من أغنيات كانتا تحبان الاستماع إليها. وأخيراً، وتأثراً برأي الزملاء في المعمل، استقر رأينا على «الفيروس الموسيقي» (The Musical Virus) كعنوان للفيلم، وكان العنوان مُستَلْهَماً من أحد تعليقات روزا، قائدة الأوركسترا.

وكان أسوأ إحساس تعيشه أليساندرا في غرفة المونتاج هو إحساس «الحذف». كيف لنا أن نختار قَدْرَاً يسيراً من حديث طويل؟ كيف نستعين في فيلمنا ببضع ثوان فقط من مقابلة امتدتْ لساعات – ومع «شخصية» نحبها كثيراً؟ على أن أليساندرا استطاعت التغلُّب على تلك الصعوبة، التي كانت تواجهها في انتقاء وحذف المقابلات عندما تَعَيَّن عليها أن تنتقي لحظات الأداء الموسيقي (الدروس الموسيقية التي كان يتلقاها زملاؤها، وتجارب الأداء أو الحفلات الفعلية للأوركسترا)، فهي كانت تعرف، وبيَقِين، أي جزء من أجزاء درس موسيقي مُعَيَّن يجب عليها اختياره وأين ينبغي لها أن تستعين به، ولماذا. لقد اكتشفتْ أليساندرا القدرة التعبيرية والمجازية للأداء الموسيقي، وأدركتْ الروابط بين مَشَاهِد الممارسة الموسيقية ومُحْتَوَى المقابلات الذي لم أَقُم أنا – مع العِلم بأنِّي موسيقية مثلها أيضاً – بالإشارة إليه. وأنا أؤمن بأن هذا الإدراك الموسيقي مسؤول عن ضبط

الأساس الإيقاعي للفيلم. وبفَهم مشاهد الأفلام وكأنها معزوفات موسيقية - وهو تعبير مجازي استكشفه عدة مرات أثناء إنتاجنا الفيلم الزميل جيوليانو رونكو، الذي بدأ بدوره يتلقَّى دروساً في العزف على آلة الكمان - فإن أليساندرا بدأتْ تتفهم عمليات الحذف، بل وبدأتْ تقترح بعضها - وهي التي كانت لا تحتملها في البداية - وبدأت تُقَدِّر عملية المونتاج والتَدَخُّل الحاسم من المبدع لفرض رؤية ما.

وعُرِض فيلم أليساندرا في مركز مشروع جوري الذي كانت الفتاة تعمل به - وشاهدتْ الفيلم على شاشة التلفاز في غرفة تمارين الأداء مجموعة كبيرة من الطلاب والمعلمين، وقد تعرَّفوا إلى أنفسهم جيداً في مَشَاهِد الفيلم؛ وتابعوا بحرص كل ما يتصل بسِيَرهم على ألسنة بعض زملائهم، وفي النهاية صَفَّقوا لأليساندرا بحرارة.

وأصبح استقبال المشاهدين للفيلم أحد مَحَاوِر فيلم آخر أَخرَجتُه بناء على تجربة أليساندرا مع الموسيقى ومع الفيلم الأول، وقد أسميتُه «نبض، فيلم مع أليساندرا» (Pulse, a Video with Alessandra). وبعد عَرض «الفيروس الموسيقي» في مركز مشروع جوري، أخذ الطلاب والمعلمون يتحدثون عما شاهدوا. وكانت إدراكاتهم للفيلم متباينة: فبعضهم صَب تركيزه على محتوى الفيلم نفسه، مثل حقيقة أن الفيلم كان يتكلم عن الموسيقى في ضوء تجارب الطلاب أنفسم؛ وقد نَوَّه أحد المعلمين بقدرة الأفلام على تجسيد الحقل الموسيقي الذي هو بطبيعته مجال غير لفظي؛ وعَبَّر أحد الطلاب لنا عن مدى تأثره بالفيلم حين شرع يتكلم عن رؤيته الخاصة لعالم الموسيقى - فقد لمس الفيلم شغاف قلبه تماماً مثلما فعلتْ الموسيقى من قبل. لقد كان تَعَدُّد القراءات والمشاعر التي

تَبَلْوَرَتْ في لحظة العرض العام للفيلم عنصراً مُكَمِّلاً لفُسيفساء التفسيرات التي بُنِيَتْ في كَنَف التفاعُل بين الباحثة والفتاة اليافعة والمجموعة المتصلة بها.

وتم عرض الفيلم كذلك في مهرجانات أفلام بساوباولو وريو دي جانيرو، ولم تستطع أليساندرا حضور الحفلات (فهي كانت تعمل ولم يتسن لها الحصول على إجازات). وبدا لي أحياناً أن عالم الأفلام (صخب المهرجانات، والانتظار في أروقة دُور العرض) لم يكن يُثير شغف أليساندرا التي كانت شديدة الأُلفة مع دائرة أخرى من دوائر الأداء والعرض، تلك الخاصة بقاعات الحفلات الموسيقية، لكن أليساندرا - التي لم تزل شيفرتها عَصِيَّة على الحل - فاجأتْني حين اتصلتْ بي في مطلع العام 2006 داعية إياي لزيارة منزلها. «الآن بوسعكِ التصوير في بيتنا». لقد انتقلتْ للعيش في مكان جديد، تاركة بيت جدتها، وذهبتْ مع عائلتها إلى مايريبوريا، وهي بلدة تبعد 30 كيلو متراً عن ساوباولو (عاصمة الولاية)، حيث بَنَى والدها مسكناً. وقُمنا بتصوير البيت، والمقابلات، ورُسُوم أليساندرا، وغرفتها، وآلة الكمان الخاصة بها وهي في حقيبتها الحاملة، بل وحتى أفراد الأسرة وهم يشاهدون الفيلم. لقد نجحتْ أليساندرا في الظفر بتلك المساحة، وهي أرادت أن تُطلعني على ذلك، لأجل أفلامنا[14].

لقد أتاح لي العمل السَّمْع - بَصَري الذي كانت أليساندرا بطلته فرصة للدخول إلى عالمها (عالم موسيقاها، وعالم ناسها، وعالم مشاعرها وأحاسيسها)، فكل شخص اختير للفيلم، وكل سؤال فَصَلَّتْه أليساندرا، وكل مشهد مختار أو محذوف في عملية المونتاج، كان بمنزلة دليل على طريقتها في إبصار العالم اعتماداً على وَعْي تَشَكَّل عبر الممارسة الموسيقية. وشيئاً فشيئاً راحت أليساندرا تستدعي زملاءها ومعلميها وأفراد أسرتها إلى الفيلم - وإلى أنشطتها في غرفة المونتاج. لقد مَكَّنَتْني تلك العملية من مُطَالَعَة طريقة جديدة لرؤية العالم وللاستماع إليه وهي بعد في طور التشكُّل، على خلفية التقاطُعات بين تَوَجُّه أليساندرا نحو فهم السينما وبين وَعْيها المُتَشَكِّل بواسطة العزف الموسيقي.

كان «الفيروس الموسيقي» باكورة الإنتاج، الذي تَمَخَّض عن اقتراحي بالإنتاج التَّشَارُكي للأفلام. وفي الفيلم التالي، المُعَنْوَن «نبض، فيلم مع أليساندرا»[15]، يُقَدَّم الطَّرح بالتوازي مع قصة حياتها الخاصة، التي هي عبارة عن نسيج جامع بين كل تلك المسارات وشبكات العلاقات ومحطات الخبرة في مجال تَعَلُّم الموسيقى في سياق مشروع للتدخُّل الاجتماعي. إن لفظة «ننتج الفيلم فيما بيننا»، التي استعرتُها من ماكدوجال، ومفاهيم مثل مساحات الصور والذاكرة والمشاعر، كانت كلها بمنزلة المادة الخام التي استعنتُ بها لتكوين الفيلم الآخر.

ملاحظة ختامية (؟)

فُرِغ من كتابة هذا المقال قبل تجهيز النسخة الأخيرة من «نبض، فيلم مع أليساندرا»، وانتهى الحال بالمقال بأن بات يُمَثِّل ما يشبه السيناريو المفاهيمي للفيلم. لقد أنارت الكتابة الطريق حولنا أثناء إنتاجنا الفيلم، بَيْدَ أن هذه الكتابة نفسها خرجتْ إلى النور نتيجة سلسلة لقاءات، عبر الكاميرا، جَرَتْ بُغية إنتاج فيلم. إنها جنس كتابي مُشْتَق جزئياً من الصور..

ويناقش دوغلاس ماكدوجال (1997)، الكاتب الذي استُلْهِمَتْ منه الخواطر الأوليَّة لهذا المقال، بعض العلاقات بين النص والصورة، وأنا أود اختتام هذا المقال بالتعريج عليها، فهو يتساءل عن مدى إمكان أن تُسْهِم الوسائط البصرية في إنتاج المعرفة الأنثروبولوجية، وعن الأصناف الأنثروبولوجية للمعرفة التي بالوسع إعادة التفكير فيها من خلال قدرات اللغة التي تؤمِّنها أنساق تمثيلية مختلفة (الأفلام ومقاطع الفيديو والصور). ويشير الرجل إلى أن «الوسائط البصرية تَستخدم مبادئ للتضمين وللصدى البصري*** وتقنيات للتعرُّف وتبديل الخلفيات مختلفة جذرياً عن مبادئ وتقنيات غالبية الكتابات الأنثروبولوجية». إنها تَغمس المُشَاهِد في عمليتَي إرشاد وخَلق معانٍ مختلفتَين عن نظيرتَيهما اللفظيتَين. ويضيف: وفوق كل شيء، فإن الوسائط البصرية تُمَكِّننا من بناء المعرفة لا عبر «الوصف» (...) وإنما عبر نوع من «التعرُّف» (MacDougall 1997: 286).

وثمة حلقة نقاش محددة جَرَتْ أثناء إنتاجنا الفيلم «نبض» تتجلّى فيها تلك الأفكار الأخيرة بوضوح، ففي أحد مشاهد الفيلم كنتُ أنا ولوسيانا وأليساندرا نشاهد جزءاً من «الفيروس الموسيقي» كانت لوسيانا تؤدي فيه دور الشخصية المحورية، وتم إجراء المونتاج للمشهد بهدف عرض عملية صناعة الفيلم على المتفرجين، وتحديداً عرض تلك اللحظة التي تشترك فيها أليساندرا مع بقية شخوصها المختارين في تكوين الفيلم[17]. وكان ذلك هو المشهد، الذي تمتمتْ فيه لوسيانا بالعبارة التي اقتبستُها في مطلع هذا المقال - «علينا أن نستمع قليلاً إلى أنفسنا».

ولعله مما أثار الفضول أن تعليقها ذلك كان غير مسموع تقريباً. والحقيقة أنني لم ألحظ أهمية تلك العبارة، في أوسع مدلول لها، إلا أثناء ترجمة عبارات الفيلم «نبض»؛ إنه صوت الحكمة يتردَّد صداه من عالم الموسيقى إلى عالم الإثنوغرافيا. ويا له من مَلْمَح عسير الإدراك ذلك المقطع من الفيلم، الذي يُسَلِّط الضوء على الإثنوغرافيا فيزيد تَعَقُّد العلاقة بين النص والصورة، تلك العلاقة المتعدِّدة الأبعاد على الدوام، الغريبة أحياناً.



شكر وعرفان

كتابي «الموسيقى والخطر» (Hikiji 2006a) هو نتاج هذا البحث، أُطروحتي لدرجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة ساوباولو، التي دعمَها صندوق آمبارو بسكويزا بولاية ساوباولو. لقد دعمتْ تلك المؤسسة، إلى جانب قسم الأنثروبولوجيا في جامعة ساوباولو، أبحاثي الأخيرة، كما دعمتْ بحوثي بعد الدكتوراه، التي أجريتُها في الفترة من مارس 2004 إلى نوفمبر من العام ذاته. والبحث المُقَدَّم هنا تم إعداده بشكل أساسي خلال تلك الفترة. وتَوَد الكاتبة أن تتوجَّه بالشكر لزملائها في قسم الأنثروبولوجيا البصرية بالجامعة، وتحديداً للسيدة سيلفيا كايوبي نوفاييس، التي اقترحتْ معنا مسارات وأساليب تَشُق طُرُقَاً ليست مُمَهَّدَة دائماً أمام باحثي الأنثروبولوجيا البصرية.

الهوامش

1. لمعرفة المزيد عن المخرج وباحث الأنثروبولوجيا الفرنسي الرائد جان روش، انظر – على سبيل المثال: (Grimsaw 2001)و (Sztutman 2004)و (Rouch 1995).

2. مشروع جوري هو مبادرة أطلقها وزير الثقافة في ولاية ساوباولو البرازيلية تستهدف تعليم الموسيقى للشباب، لاسيّما لأبناء الجماعات الفقيرة، عبر إنشاء عدد من الأوركسترات والفرق الغنائية التعليمية.

3. أثناء عملية إنتاج الفيلم أَطْلَعْتُ أليساندرا وشقيقتَها على الصور الفوتوغرافية، التي كنتُ قد التقطتُها في بداية بحثي، وتم تسجيل لحظة استرجاع الذكريات – التي حَرَّرَتْها الصور من عِقالها – على شريط الكاميرا وأصبحتْ جزءاً من «نبض، فيلم مع أليساندرا»، الذي هو نتاج لقائي والفتاة الشابة.

4. لم أستوعب مشكلة التنقُّل بين جنبات المدينة إلا عندما حدث، بعد مرور بعض الوقت من بدئي عملية الورشة مع أليساندرا، أن تلقيتُ الشرح التالي كَرد على سؤالي عن السبب الذي يجعل أولئك الشباب يتغيَّبون عن لقاءاتنا: «بحلول نهاية الشهر ينفد ما بحوزتهم من نقود فلا يستطيعون دفع أجرة المواصلات». وفي لحظات كتلك تتجلَّى غَيْرِيَّة (alterity) لا يجد الباحث إلى نسيانها سبيلا.

5. ينقسم مشروع جوري، الذي دَرَسَتْ به أليساندرا العزف على الكمان لعدة سنوات قبل أن تلتحق للعمل به، إلى العديد من «المراكز» المنتشرة عبر عدة أقاليم في مدينة وولاية ساوباولو. وفي العام 2008 كان للمشروع 335 مركزاً بامتداد الولاية، تضم 51 ألف طفل وشاب تتراوح أعمارهم بين 8 سنوات و18 سنة. ويملك كل «مركز» أوركسترا وفريق كورال خاصَّين به، بالإضافة إلى هيئة تدريسه الخاصة.

6. تنبُع أهمية السؤال جزئياً من حقيقة أن «تحويل حياة الأفراد (إلى الأفضل)» هو جزء من أسانيد مؤيدي مشروع جوري، كما هو مُبَيَّن في البحث (Hikiji 2006a). على أنه يُلاحَظ أن السؤال يَحمل في طياته عدة طبقات من المعاني:

ـ خطابيات المشروع نفسه التي تَطرح الموسيقى كأداة للتدخُّل الاجتماعي ولتغيير خلفيات المشاركين الشباب به (حيث إن «ترميم احترام المرء لذاته» و«غَرس مفهوم المواطنة» هما اثنان من المصطلحات التي لا يفتأ مؤيدو المشروع يرددونها).

ـ المشكلة التي صاغتها الباحثة الأنثروبولوجية وهي تُسَائِل الشباب عن العلاقة بين دراسة الموسيقى وبين «التغيُّرات» في حياتهم.

ـ وأخيراً، هناك تواتُر ذلك السؤال بِعَيْنه على لسان أليساندرا وألسنة بقية الشباب

حين طُرِح عليهم تجاذُب أطراف حوار سَمْع - بَصَرِي مَبْنِي على ممارستهم الموسيقية. وأظن أن عملية الاستنساخ الأخيرة تلك ليست مجرد تقليد بل هي عملية تعبير مهمة عن الذات.

7. كان أحد الاقتراحات المعروضة على الأطفال والشباب، الذين عملتُ معهم يتمثَّل في أن يُجْرُوا هم المقابلات مع زملائهم بينما أُصَوِّرها أنا بالكاميرا. والشاهد أن الجانب المَرِح في ذلك العرض أتاح لي اقتراباً عن كَثَب من أولئك الشباب، وأصبح مصدراً مهماً للبحث الإثنوغرافي، ويمكن ملاحظة ذلك الاقتراح في أحد مشاهد الفيلم الذي يحمل عنوان «المقدمة الموسيقية» (Prelude)، وأعني المشهد المُعَنْوَن «ماذا غيَّرَتْ الموسيقى في حياتك؟». وفي الفيلم المُعَنْوَن «الميكروفون، سيدتي» (Microphone, Madam) كان مَن تَوَصَّل إلى أسلوب تخصيص الميكروفون هو الشاب الذي لعب دور الشخصية المحورية في الفيلم؛ فتلك اللحظة تم تقديمها في بداية الفيلم، كما أن عنوان الفيلم يُعَبِّر ضمنياً عنها، وتُعَد في رأيي مثالاً على قدرة الأفلام كوسيط للاتصال وكخالق لسِعَة لإبصار الأشياء المُتَّسِمَة بعدم قابليتها لأن تُرَى أصلاً. وقد ناقشتُ بعض جوانب ذلك الموضوع في البحوث التالية: Hikiji (2006a, 2006b) وHikiji (2007) وCunha, Ferraz and Hikiji and Miraglia (2003).

8. يتبع معمل صوتيات ومرئيات الأنثروبولوجيا، الذي تم تدشينه في العام 1991، قسم الأنثروبولوجيا بكلية الفلسفة والآداب والعلوم الإنسانية في جامعة ساوباولو، ومنذ تأسيسه وهو يعمل كمركز بحثي وتدريبي للطلاب في مجال الأنثروبولوجيا البصرية وعلم الاجتماع الإثنوغرافي، مُتيحاً لأعضاء هيئة التدريس وللطلاب والباحثين إنتاج واستخدام سجلات من الصوتيات والمرئيات. وموقعه الإلكتروني هو: www.lisa.usp.br.

9. تتبع أليساندرا الكنيسة الإنجيلية، في حين تؤدِّي لوسيانا صلواتها بكنيسة معمدانية.

10. لم تكن أليساندرا مُتَحَمِّسَة لتشغيل الكاميرا بنفسها خلال فترة صناعة الفيلم. لقد أجرينا بعض التمارين لها، واقترحتْ هي بعض اللقطات، ولكنها فَضَّلَتْ لعب دور المُحَاوِرَة، المخرجة، والقائمة على المونتاج. وكان جيوليانو رونكو يعمل بمعمل صوتيات ومرئيات الأنثروبولوجيا عندما بدأنا الورشة، وقد عَايَش العملية بأسرها، مُسَجِّلاً الصور، وقائماً معنا بالمونتاج، وشارحاً لي ولأليساندرا بعض مفاهيم السيناريو واللغة السينمائية.

11. في ذلك الوقت كانت أليساندرا تعمل بالقسم الإداري لمشروع جوري بمركزَين

مختلفيَن من مراكزه هما مركز ماتزورابي ومركز كاستلينيو.

12. في البحث المنشور بكتابي المُعَنْوَن «الموسيقى والخطر» (Music and Risk) تم إجراء التَّقَصِّي من خلال الأنشطة وعمليات الأداء بمراكز مشروع جوري. وكانت بؤرة اهتمام البحث هي التجربة المُعَاشَة في مراكز الدراسة وفي عمليات الأداء الموسيقي. والمجال التالي الذي كنت أُخَطِّط لسَبْر أغواره هو الحياة اليومية للموسيقيين الشباب، والمساحات الخاصة بهم في منازلهم وليس المساحات العامة في مراكز الدراسة.

13. يبدو المنزل في الفيديو وكأنه ليس بصورة. وعلى أي حال، فإن ذلك النَّفْي يُحَرِّض صُوَرَاً أخرى على الإطلال برأسها: صورة المنزل المُتَخَّيل (imagined) (بواسطتي)، وصورة المنزل المرفوض (rejected) (من طرف الشباب)، وصورة المنزل المرغوب فيه (desired) أو المحلوم به.

14. تُشَكِّل الزيارة لمنزل أليساندرا المشاهد الأخيرة لـ «نبض، فيلم مع أليساندرا».

15. إنِّي أنصح القاري بمشاهدة الأفلام التي تحدثنا عنها هنا، وهي مُتاحة للمشاهدة وللبيع من خلال معمل صوتيات ومرئيات الأنثروبولوجيا؛ وعنوان البريد الإلكتروني للمعمل هو: lisa@usp.br، كما يمكن مشاهدة الأفلام عبر الموقع www.lisa.usp.br.

16. شارك ماكدوجال في منتدى دولي بعنوان «الترجمة والإدراك – العلوم الاجتماعية في حالة حوار» انعقد في مايو 2006 في جامعة ساوباولو، وقد شاهَد عروض الأفلام وشَهِد المناقشات حولها، فضلاً عن تقديمه حلقة دراسية مُصَغَّرَة مَبْنِيَّة على خبرته كصانع أفلام إثنوغرافية.

17. بعيداً عن لوسيانا، فقد زارت والدة أليساندرا أيضاً معمل الصوتيات والمرئيات، الذي أجرينا فيه المونتاج للفيلم «الفيروس الموسيقي». وفي زيارات كتلك كانت أليساندرا تشرح خواص مُعداتها للضيوف، كما كانت تستعرض أمامهم مراحل تطوُّر الفيلم بغرفة المونتاج وتشرح ما أنجزناه في ذلك المكان. ولا شك أن رصد لحظات التفاعُل تلك كان أساسياً بالنسبة لتحليل العملية التي اقترحتُها.

المَراجِع

Clastres, Pierre
1964: Entre silence et dialogue. L'Arc, 26.
Cunha, Edgar T., Ana Lucia C. Ferraz, and Rose Satiko G. Hikiji
2007:O video e o encontro ethnografico. Cadernos de Campo – Revista dos alunos de pos-graduacao em Antropoligia Social da USP, 14/15: 287-298.
Grimsaw, Anna
2001: The Anthropological Cinema ofJean Rouch. In her The Ethnographer's Eye. Pp. 90-120. Cambridge: Cambridge University Press.
Hikiji, Rose Satiko G.
2006a: A musica e o risco. Ethnografia da performance de criancas e jovens participantes de um projecto social de ensino musical. Sao Paulo: Edusp/Fapsep.
2006b: Microfone, Senhora – Usos do video na pesquisa com jovens internos na Febem. Vivencia, 30: 159-168.
Hikiji, Rose Satiko G., and Paula Miraglia
2003: Imagens em construcao: o uso do video como forma da communicacao com o interno da Febem. Cadernos de antropologia e imagem, 16(1): 47-58.
MacDougall, David
1997: The Visual in Anthropology. In Rethinking Visual Anthropology. Howard Morphy and Marcus Banks, eds. Pp. 276-295. New Heaven and London: Yale University Press.
1998:Transcultural Cinema. Princeton: Princeton University Press.
Minh-Ha, Trinh T.
1995: When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural Politics. New York and London, Routledge.
Rouch, Jean
1995: The Camera and Man. In Principles of Visual Anthropology. Paul Hockings, ed. and trans. Pp. 79-98. The Hague: Mouton Publishers.
Sztutman, Renato
2004: Jean Rouch: um antropologia-cineasta. In Escriturus da imagem. Andrea Barbosa, Sylvia Caiuby Novaes, Edgar T. Cunha, Florencia Ferrari, Rose Satiko G. Hikiji and Renato Sztutman, eds. Pp. 49-62. Sao Paulo: Edusp/Fapsep.
Hikiji, Rose Satiko Gitirana

قائمة الأفلام

2003: الفيلم القصير Microphone, Madam (الميكروفون، سيدتي). إخراج وتصوير: روز ساتيكو؛ مونتاج: جياني بوتزو وروز ساتيكو. ولاية ساوباولو: LISA-USP/FAPESP؛ نظام الصورة NTSC، بالألوان، 16 دقيقة.

ملخص الفيلم: يشارك عدد من النُزلاء المحجوزين بإصلاحيِّة لرعاية الأحداث في الولاية في تسجيل أسطوانة مدمجة مع فريق موسيقى راب بولاية ساوباولو. وأثناء تسجيل الحدث يتولون مهمة توليف مُكَبِّر الصوت بأنفسهم ويتنقَّلون بين دور المُرَاسِل الإعلامي ودور الضيف المُتَحَاوَر معه، فيصبحون من الأبطال المركزيين للفيلم، مُعَبِّرين عن تجربة المساجين الشباب وعن أحلامهم وتوقعاتهم.

2003: الفيلم القصير Prelude (المقدمة الموسيقية). إخراج تصوير ومونتاج: روز ساتيكو. ولاية ساوباولو: LISA-USP/FAPESP؛ نظام الصورة NTSC، بالألوان، 13 دقيقة.

ملخص الفيلم: يتحدث عدد من طلاب الموسيقى الشباب عن أهمية دراسة الموسيقى في حياتهم. ويتألَّف الشريط الصوتي للفيلم من تجارب أداء وحفلات فعلية لمشروع جوري، الذي هو مبادرة حكومية لتعليم الموسيقى للأطفال والشباب من الأسر المنخفضة الدخل. وقد وُلِدَتْ فكرة الفيلم أثناء إعداد بحث الدكتوراه الخاص بكاتبة المقال، التي تسعى عَبْر بحوثها لاستكشاف أبعاد العلاقة بين الأداء الموسيقي والتَّدَخُّل الاجتماعي (والمقصود بالتدخل الاجتماعي هو إنقاذ الأفراد من الانحراف أو الجريمة أو المرض السلوكي عبر إدماجهم في أنشطة جماعية - المترجم).

2006: الفيلم الوثائقي Pulse, a Video with Alessandra (نبض، فيلم مع أليساندرا). إخراج وإعداد: روز ساتيكو؛ عدسة: روز ساتيكو وجيوليانو رونكو وأليساندرا كريستينا ريموندو؛ صوت: روز ساتيكو وجيوليانو رونكو؛ مونتاج: جيوليانو رونكو وفرناندا فراسكا وروز ساتيكو. ولاية ساوباولو: LISA-USP/FAPESP؛ نظام الصورة NTSC، بالألوان، 32 دقيقة.

ملخص الفيلم: في تجربة من تجارب الأنثروبولوجيا التَّشَارُكِيَّة، يتمخَّض هذا الفيلم عن مقابلة بين كاتبة المقال، الباحثة الأنثروبولوجية، وبين أليساندرا كريستينا ريموندو، وهي موسيقية شابة كانت عازفة الكمان الأولى لمدة خمس سنوات بأوركسترا تابع لمشروع جوري. وفي الفيلم يتم تضفير علاقة أليساندرا بالموسيقى وتفكُّراتها إزاء تلك العلاقة مع خيوط مُسْتَمَدَّة من تجربة صناعة الفيلم القصير «الفيروس الموسيقي»، الذي أخرجته أليساندرا.

2004: الفيلم القصير The Musical Virus (الفيروس الموسيقي). إخراج: أليساندرا كريستينا ريموندو؛ إنتاج: أليساندرا كريستينا ريموندو وروز ساتيكو؛ تصوير: روز ساتيكو جيتيرانا هيكيجي وجيوليانو رونكو؛ صوت: روز ساتيكو وجيوليانو رونكو؛ مونتاج: أليساندرا كريستينا ريموندو وروز ساتيكو وجيوليانو رونكو. ولاية ساوباولو: /LISA-USP FAPESP؛ نظام الصورة NTSC، بالألوان، 20 دقيقة.

ملخص الفيلم: قائد أوركسترا، عازف كلارينت، عازفة تشيللو، وثلاثة أشقاء من دارسي الصوت والكمان.. يتحدثون جميعاً في هذا الفيلم عن الحضور، الذي تحظى به الموسيقى في حياتهم. إن الموسيقى، التي تَعُم أجواء الفيلم، تُلامس كل شخصية من الشخصيات الخمس المذكورة على نحو مختلف، ولكنها لا تَدَع أحداً منهم على نفس حاله التي كان عليها قبل أن تُصيبه عَدْوَاها.



ثَبت بالمصطلحات العلمية وترجماتها المختارة	
Conceptual script	السيناريو المفاهيمي
Fimmaker	صانع الفيلم / المخرج
Heuristic	عملية إرشادية
Interlocution	التبادل الحواري المكثف
Intersubjectivity	التبادل الشخصي للأفكار مع الآخر
Knowledge as extraction	المعرفة كحالة استخراجية
Look between	النظر المتخلل
Public spaces	الأمكنة العامة
Reflexivity	علاقة سببية دائرية / تأثير متبادل
Sensibility	الوعي / الإدراك الحسي
Shared anthropology	الأنثروبولوجيا التشاركية
Shared knowledge	المعرفة التشاركية
Social intervention	التدخل الاجتماعي
Spaces	المساحات الواصلة / الأمكنة / الفضاءات
The audiovisual	المحتوى السمع-بصري
Theme	الموضوع المحوري للفيلم
Transformation	تحول شخصيات الفيلم (ما بين طبقات الهوية المختلفة)
Transition	انتقال شخصيات الفيلم (من حال لحال)

نضج مارغريت ميد في الإثنوغرافيا سرد مغامرة علمية في البحار الجنوبية *

بقلم: جاكلين ماكلود **

ترجمة: طارق راشد عليان ***



ثمة كتابٌ حديث يدرس الثقافة والعمل الميداني يُستهل باستجواب البلاغة البصرية في لوحة ترقى إلى العام 1984 لوحة تشارلز تانسلي المسماة سر أبي الهول Secret of the Sphinx، وتصور رجلاً إنجليزياً مرتدياً بزة رسمية على الطراز الغربي جاثياً أمام «أبو الهول» ، متهيئاً وفي يده ميكروفون وسَماعَتَا أذن وجهاز تسجيل كاسيت (Garber 1996: 1-2). يتساءل المؤلف عما إذا كان الإثنوغرافي يصوَّر كشخص يلتمس الحكمة أم كشخص مضلَّل ومثله «مثل بعض الشخصيات في أشعار تي. إس. إليوت، (سيكون قد) مرَّ بالتجربة وفاته المعنى».

---

* Margaret Mead's Coming of Age in Ethnography :Storing Scientific Adventure in the South Seas"by Jacqueline Mcleod Published in Ehnologies (vol.32, issue.1 p197-215, 2010).

** Jacqueline Mcleod University of Winnipeg .

*** طارق راشد عليان : كاتب ومترجم في مجلة « العربي» ومجلة« العربي العلمي» الكويتية . محرر ومترجم بالمجلة العربية السعودية. محرر ومترجم أول بمشروع كلمة في أبوظبي . و المركز القومي للترجمة بالقاهرة .

طرح كثير من منتقدي المنهج الإثنوغرافي ومنتقدي ممارسة مارغريت ميد المبكرة حول هذا الاستجواب تساؤلات حول الحقائق، التي اعتمدت عليها وأثاروا شكوكا على وجه التحديد في رواياتها حولَ تجاربها في كتاب «البلوغ في ساموا» (Coming of Age in Samoa). لقد فاتها المعنى من نواح كثيرة جدّاً حسبما قال مَن انتقصوا من مسعاها ومَن قدموا دفاعات ملتبسةً على حدٍّ سواء، حيث اتُّهمت بتحريف أقوال الراويات اللاتي أجرت معهن مقابلاتٍ، بل والافتراء عليهن وتحريف الممارسة الثقافية، وبالإفراط في التعميم والمبالغة، وبمواجهة صعوبات في التغلب على افتقارها إلى الخبرة، وبتشجيعها خرافةَ «البحار الجنوبية» الرومانسيةَ الشهوانية، وبتخليدها خطأ الغرباء الاستعماريين المتمثل في الحديث نيابة عن الآخرين، وبسوء فهمهما الأنماط في ثقافتها ذاتها (انظر على سبيل المثال Freeman 1983، و851 :McDermott 2001، و 9 :Holmes 1987، و162 Martin 2006، و 99 :Barnard 2006، و 60-158 :Marcus and Fisher 1999).

كذلك فإن الكتاب -الذي يشبه مانعة صواعق امتصت تشكيلة واسعة من النقد- يتميز أيضاً بشعبيته الهائلة؛ حيث ظل إلى يومنا هذا الدراسةَ الأنثروبولوجية الأكثر مبيعاً على الإطلاق. وقد وجد كتاب «البلوغ في ساموا» لدى نشره جمهوراً قارئاً من الأكاديميين وعامة الناس على حدٍّ سواء، ونجح في إقناع كلتا الفئتين بأنه يُعنى بأمور علمية، أي إنه يصور الحياة الجنسية والاجتماعية لفتيات ساموا المراهقات، وأن هذه العناصر ربما تعيد توجيه حياة الفتيات الأمريكيات الشماليات. حتى وإن كان الكتاب لم يعد يحظى بتقدير كمصدر معرفي بين المتخصصين في الأنثروبولوجيا (وقد نوَّه أحد الأكاديميين أخيراً إلى «مكانة عمل ميد المتراجعة في مجال الأنثروبولوجيا على مدى النصف الثاني من حياتها» 847 :McDermott 2001)، فإنه ظل يستأثر بخيال العامة، فعلى سبيل المثال، عندما تداولت جماعةٌ محافظة أخيراً قائمةً بأخطر الكتب التي نشرت على الإطلاق، ظل كتاب ميد «البلوغ في ساموا» تحت المجهر، حيث احتل مكاناً مرموقاً على القائمة استحقه -كما يُفترض- لدعوته إلى الحرية الجنسية (human events 2008).

وفي جدال شهير، تعرَّضت الدقة البحثية -التي توخَّتها دراسةُ ميد فيّ أعقاب موتها سنة 1983- للهجوم على يد ديريك فريمان، الذي جادل بأنها لم تجمع بيانات دقيقة، وأنها توصلت نتيجةً لذلك إلى استنتاجات معيبة، وقال فريمان: إن شعب ساموا لم يكن متحرراً جنسيّاً؛ بل جماعة أبوية متشددة، وكانت طريقتها معيبة أيضا؛ حيث كانت تجربتها قصيرةً أكثر مما ينبغي (نحو تسعة أشهر) وبعيدةً عن الناس أكثر مما ينبغي (فقد كانت تعيش خارج القرية، وكانت تحاول تعلم اللغة أثناء دراستها الثقافة) واعتمدت أكثر مما ينبغي على عدد أقلَّ مما ينبغي من المصادر. وجادل فوق ذلك بأن إطارها النظري منحرفٌ، حيث هَزَأ من الرأي القائل إن «السلوك البشري يمكن تفسيرُه من منظور ثقافي محض»، واصفاً إياه بأنه «النموذج البوازي» (Rappaport 2001: 315) . وجادل فريمان بأن

ميد - التي ذهبت إلى ساموا وهي تتوقع أن الثقافة تقرر السلوك- لم تكن راغبةً في معرفة كيف تُعقِّد العوامل البيولوجية الأنماط البشرية. خلاصة القول إن فريمان جادل بقوله إنها كانت تمارس علماً زائفاً، أما الأكاديمي الأمريكي مارتين أورانز فقد التقط خيوط هذا النقد وشجب -على نحو أشد قسوة- افتقار ميد إلى الصرامة، حيث زعم أنها لم تُخدع؛ بل قدمت عن قصد معلوماتٍ مضللةً لإضفاء الإثارة على تجربتها وكتابها.

أما الباحثون بعد الحداثيين -الذين انتقدوا عملها من زاوية أخرى- فقد أثاروا شكوكاً في نهجها المقارن، وفي سوء فهمها ثقافةَ شباب أمريكا الشمالية، فعلى سبيل المثال، أوضح ماركوس وفيشر أنه على الرغم من دراستها مراهقات ساموا مع الاهتمام بالتفاصيل، فإن أفكارها حول مراهقات أمريكا الشمالية عبارة عن تعميمات مستمدَّة من المعرفة غير المتخصصة، وليست نتاجَ أي ملاحظة خاصة ولا تأمّل خاص، وكان خطؤها المنهجي يكمن في محاولتها استخدامَ جماعة واحدة لتفسير جماعة أخرى، وحتى عندما قدَّم لويل هولمز تبريراً لعملها (1987) - حيث أوضح أنها التزمت المعايير العلمية لدرجة أن «النتائج التي توصلت إليها كانت صحيحةً ونهجها كان موضوعيّاً ومهاراتها المنهجية كانت جيدةً على نحو استثنائي بالنسبة لواحدة في مثل عمرها وتجربتها» (173)- فإنه أشار، على الرغم من ذلك، إلى الأخطاء الساذجة التي اشتملت عليها المناهج التي اتبعتها ميد، مُبيناً أنها «غالباً ما كانت تفرط في التعميم وكانت ميالةً إلى المبالغة ... لا تمتلك من الخبرة التي تُعِدُّها لمغامرتها العلمية في البحار الجنوبية إلا ثلاث سنوات في مجال الأنثروبولوجيا»، كما أشار أيضاً - مواصلاً دفاعه عنها- إلى أن روث بينيديكت كان لها تأثيرٌ كبيرٌ، وربما شجعتها على الحديث الفضفاض لأنها كانت تنتهج «نهجاً تكوينيّاً (configurational) في تناولها الثقافة»، وهو نهج يحابي الأنماط العامة ويغفل الانحرافات (172).

أظن أن لويل ربما يكون محقّاً في كلتا الحالتين، أي إن ميد كانت ميالةً إلى المبالغة، وأن بينيديكت ساعدت على منحها الشجاعةَ وحثّتها على فعل ذلك (لا سيما في سلسلة من الخطابات تبادلتاها أثناء عمل ميد الميداني في ساموا). غير أن النتيجة ليست نقلَ علم معيباً؛ بل تفسير فنِّي يصور ساموا مُتقدةً بالضياء والحياة، فساموا -كما تراها ميد- ليست مكاناً غريباً بعيداً؛ بل مكان تعاملت معه بجدية تامة وفهمته -على النحو الذي عبر عنه بول ويليس في حجته المؤيدة لنقل الحياة وتصويرها كفنٍّ- «لا ببرود وبشكل إدراكي وبشكل عقلاني، بل بشكل فعال وبطريقة مؤثرة وبأسلوب جمالي» (5). ويشترك كتاب «البلوغ في ساموا» في جوانب كثيرة مع المفاهيم بعد الحداثية للإثنوغرافيا كـ«كتابة الثقافة»، وهو مصطلح يقر بأن الكتابة عن الآخرين تتداخل فيها اعتباراتٌ تفسيريةٌ وتصويريةٌ ونصيةٌ، فالباحث ضالعٌ، ولا بدَّ أن يكون على وعي بموقفه؛ لأن الكتابة عن الآخر متصلةٌ بالكتابة عن الذات.

إذا قُرِئ كتاب ميد في سياق التنظير الحديث حول المنهج الإثنوغرافي، فإنه يكتسي بصبغة معاصرة، فميد – مثلها مثل الكثير من الإثنوغرافيين بعد الحداثيين- تصوغ بطريقة تنم عن الوعي بالذات موقفَ مؤلف بدلا من أن تحاول – كراوية موضوعية غير مجسدة – تَرْك البحث يتحدث عن نفسه، وجزء من الشخصية التي تبينها هو أنها عالمة تُطلِع الآخرين على بيانات، ومع ذلك فهي لا تكاد تستحضر معايير الصرامة العلمية في مشروعها حتى تحول مسارها لتبشرنا بـ«حكاية» جيدة (13). وهذه المنظورات ليست ممزوجةً بشكل عصيٍّ على الملاحظة، لكنها تصطدم بعضها ببعض بأسلوب المختارات الأدبية بعد الحداثية، وهكذا فإن «البلوغ في ساموا» هو مزيج غير متجانس من الأنواع الأدبية.

إذا كان من الممكن فهم إنجازات ميد من خلال عدسات بعد حداثية، فمن الصحيح يقيناً أنها عندما كَتبت أعمالها، لم تكن لديها سابقة لنهجها الذي اتبعته، فعندما آثرت «قص» تجاربها، كانت على دراية بمخالفة المنهج العلمي، الذي كان لا يزال يُرتاد في تخصصها وزمانها، وفي «المقدمة» التي وضعتها لكتابها، والتي تتأمل فيها ذاتيّاً حول المنهج والغرض، يمكننا أن نجد بعضاً من قراراتها بشأن التأليف كأداء، وبشأن النص كتصوير تفسيري وإبداعي لما رأته وسمعته ولمسته وشعرت به. ما أود تقديمه في هذا المقال هو فهم لعمل ميد من منظور نسوي، منتهجة نهج «التعافي وإعادة التقييم» (recovery and reappraisal) (Rakow 2006: 205) لأجادل بأن ما ينتج ليس في المقام الأول مجموعةً من الملاحظات المفصلة ولا نقداً عابراً للثقافات، بل هو قصة عشق للمكان.

تنظير الإثنوغرافيا المعاصرة: قصصية وصنعية وحميمية

قبول الإثنوغرافيا بوصفها قصصية وصُنعية مقولة نظرية مبتذلة الآن؛ فعلى مدى العقود القليلة الماضية، ناقشت الأنثروبولوجيا النقدية تعريف الثقافة – التي ما عادت تُفترض أنها شفافة وثابتة – وبلاغة تصويرها، فما يُرى ويقال شيء شخصاني غير موضوعي، ويخضع دائماً للتنقيح باعتبار قابلية تغير الثقافة ذاتها والحساسية البالغة لفعل رؤية الثقافة، وباستخدام صورة مجازية تشبِّه مراقبة الثقافة بمشاهدة موكب مارّ، يوضح كليفورد جيرتز كيف أن موقف المرء يؤثر في ما يراه، وكيف أن ما يراه المرء يتغير دائماً، وذلك كما يلخص كلاندينين وكونيلي بقولهما: «ذكّرنا جيرتز بأنه كان من المستحيل أن ننظر إلى حدث واحد أو زمن واحد دون أن نرى الحدث أو الزمن متداخلا في تمام موكبه المجازي.. نحن نعرف ما نعرفه بسبب الكيفية التي نتموضع بها، فإذا بدلنا موضعنا في الموكب تتبدل معرفتنا.. ومع تغيُّر الموكب تتغير مواضعنا النسبية» (2000: 16-17). ويصور رالف سينترون القالب الشخصاني والتفسيري للكتابة الإثنوغرافية في تعليقه قائلا: إن الحدث «لا يأتي مرتدياً معناه أو مبناه كي يراه الجميع»؛ بل يكتسب في

أغلب الأحوال دلالةً «من خلال عملية الكفاح لتجسيد معناه في نص» بحيث «لا يفسر الإثنوغرافيون بالضرورة الظاهرةَ ذاتها بالطريقة نفسها» (408 :1993).

يمكن الربط بين كتابة الإثنوغرافيا -التي ليست عملا من أعمال النسخ والنقل- وصنع الفن. ولقد وضعت لوريل ريتشاردسون (1997) ما يمكن أن نسميه اصطلاحاً «شاعرية الإثنوغرافيا»، لا سيما في توصيتها بنقل آراء الرواة (informants) بكلام منظوم، بحيث يواجه القراء الناتج التفسيري لا الحرفي للنقل الإثنوغرافي، وهي تقيم علاقة صريحة بين كتابة الأبحاث وصنع الفن. ويرى بول ويليس أن الإثنوغرافيين لا يحتاجون حتى إلى محاولة تسجيل الوهم التجريبي المتمثل في المعرفة المباشرة بما هو واقعي، لكنهم متجاوبون مع المشهد ومع الناس، ومدركون أن «التخيلات الإثنوغرافية للحياة كفنٍّ تتعامل مع كلا الشكلين المجرد والحسي للمعرفة ومع الربط بينهما» (13 :2000).

وكلما كان الإثنوغرافي أكثر دراية بالثقافة، ازداد احتمال التذبذب بين الملاحظات الميدانية وما يكتبه في نهاية المطاف باعتباره النص الإثنوغرافي؛ لأن الإثنوغرافي يستجيب بمعرفة مجسدة بحيث يكون ما يعرفه وما يكتبه هو مجمل التجربة الفكرية والعاطفية والحسية. ولا شك في أن تجميع استجابة شمولية مستمدة من كل هذه المستويات يعبِّر عن هوية المؤلف ويشكلها على حد سواء، وكما تقول سوزان روبين سليمان، فعند الكتابة عن «الناس الذين اشتركوا معك على الأقل في جزء صغير من زمانك/ مكانك ... فأنت بالضرورة تكتب أيضاً عن نفسك وعن عالمك المادي وعما يشغل بالك وعن تاريخك» (58 – 257 :1996).

تنقيح الإثنوغرافيا البوازية: الأنماط والحالات «لا يدري بها أحد سواها»

عندما كتبت ميد «البلوغ في ساموا»، لم يكن من المعتاد أن يتم الربط بين النظرة الإثنوغرافية المتفرسة والشخصانية والموضوعية، وهذا ليس بالمنظور، الذي من شأنه أن يحظى بموافقة زملائها. في العام 1925، وبينما كانت لا تزال في أوائل العشرينيات من عمرها، سافرت مارغريت ميد إلى جزيرة في ساموا الأمريكية، ولاحظت هناك «نحو 50 فتاة مراهقة ينتمين إلى ثلاث قرى في أحد الأجزاء الغربية من جزيرة تاو لمدة تبلغ نحو ستة أشهر» (60 – 259 :1928). كانت ميد تقوم بعمل ميداني في إطار رسالتها لنيل الدكتوراه تحت إشراف فرانز بواز في جامعة كولومبيا، وبواز هو الذي حدَّد لها إشكالية دراسة «الموقف السيكولوجي للفرد تحت ضغط نمط الثقافة العام» من أجل اكتشاف ما إذا كانت الفتيات المراهقات يمتلكن «الروح المتمردة القوية» ذاتها الموجودة لدى المراهقات الأمريكيات أم لا (Boas, 1925). وقد أجاب كتاب ميد، الذي نشر في سنة 1928 عن سؤال بواز بتقديمه صورةً لفتيات ساموا وهن يكبرن في ثقافة ذات مواقف أكثر تحرراً

من القيود تجاه الحياة الجنسية، وفي وجود قدر أقل من الفرص والمكافآت على إبراز الشخصية الفردية أو القدرات الخاصة، وزعمت أنه نتيجة لذلك، كان الانتقال من طور «البنوتة» إلى الأنوثة أكثر هدوءاً منه في المجتمعات الغربية، التي تواجه النساء فيها كثيراً جدّاً من القيود التي تحدد ما هو لائق جنسيّاً، ويعتمدن بالكلية على الأسرة المباشرة.

بالإضافة إلى التركيز على السؤال المحوري الذي طرحه بواز، التمست ميد أيضاً توصياته المنهجية، وادعت أنها تتبعها، وفي خطاب له ردّاً على أسئلتها حول الحاجة إلى جمع بيانات عددية، أمرها بواز بالتركيز بدلا من ذلك على الاستشهاد بحالات من أجل بناء «صورة عامة». وقد أقر بدور الشخصانية في الإقدام على الاختيارات، دور انتقاء «عدد مختار من الحالات»، لكنه حضّها على السعي إلى بلوغ مستوى معين من الدقة بأن تتجاوب مع التنوع بدلا من أن تحاول تبسيط الحالات لفرض الاتساق، كما أمرها بواز أيضاً - بصفته ممارساً محنكاً - أن تجد لنفسها طريقتها الخاصة فيما يتعلق بالميدان (Mead: 1926).

في الملحق الثاني المعنون «منهجية هذه الدراسة»، تستجيب ميد للعديد من هذه التوصيات، لكنها في كل حالة تنقح نهجها على نحو يكشف عن احتمال عملها باقتراحه، حيث تجد لنفسها طريقتها الخاصة الأقرب إلى قلبها، وهي تطمئننا بقولها إن «تعميماتها قائمة على ملاحظة دقيقة ومفصلة»، لكن بدلا من الاعتماد على مجموعة منوعة من المستجيبين، كما نصحها بواز، فإنها تشير إلى التركيز على «مجموعة صغيرة من المبحوثات» (1928: 260)، كما أنها تخبرنا بأنها ستؤيد التعميمات بالأمثلة بحيث «تتضح النتائج وتتبين من خلال تواريخ الحالات» (261). ومع ذلك، فإنها تورد أمثلةً لا تؤيد على الدوام تعميماتها، وهنا على سبيل المثال، وبعد تعميمها، الذي يفيد عدم وجود نمط للغيرة الجنسية في الجماعة، لأن هذه الغيرة نادرة جدّاً، تستشهد على سبيل تأييد طرحها بأربعة تجليات مختلفة للغيرة الجنسية، حيث تقول: «خلال تسعة أشهر قضيتها في الجزر، لم يلفت انتباهي إلا أربع حالات، أولاها لفتاة أبلغت عن عاشق خائن متهمة إياه بزنى المحارم، وثانيتها لفتاة قضمت قطعة من أذن غريمتها، وثالثتها لسيدة كان زوجها قد هجرها فتقاتلت مع المرأة التي أخذت مكانها وألحقت بها إصابةً بالغةً، ورابعتها لفتاة اتهمت غريمتها زوراً بالسرقة» (160). وفي حين أن هذه الأمثلة الأربعة تتطور وتنتهي بصور مختلفة، فإن أي قارئ يميل إلى تقليب الرأي في الأدلة ربما يشكك في زعمها أن الغيرة الجنسية شيء نادر؛ لأنها شهدت أربعة أمثلة خطيرة نسبيّاً لهذه الغيرة الجنسية بين مجموعة صغيرة في إطار زمني قصير.

أدت هذه الوثبات وأمثالها إلى توجيه سهام النقد إلى ميد؛ ففي تقييم أُجري أخيراً لمساهماتها العلمية، يرتئي راي ماكديرمونت أن تأكيدات ميد الزائفة تُحسب على مواطن

دقتها العديدة، وأنها «في أسوأ حالتها» في كتاب «البلوغ في ساموا» نجدها «ممتلئةً بحجة واثقة زائفة في نقاط وصف عديدة» (851 :2001). وفي الملحق الثاني، وعند مناقشتها النهج الذي اتبعته، ترفض ميد ذاتها الانفصام بين البيانات والادعاء على أساس أن هدفها كان يتمثل في تقديم نظرة ثاقبة على سلوك معين لا تقديم قائمة بالأمثلة، أي يتمثل في «التوضيح لا إثبات الفرضية» (260 :1928). وفي معرض الدفاع عن نهج شهوديٍ مماثل قائم على الحالات، تستخدم الباحثة في نظريات التعليم جليندا بيسكس دفاعاً مماثلا عندما توضح أن القراء الذين يريدون أدلة تجريبية يمكنهم دائماً طرح الأسئلة عندما لا تكون هناك أدلة ملموسة أو موضوعية. «لكن ما الذي يثبته هذا»؟ وترد بتأكيد أن السؤال الأساسي هو «كيف يحسِّن هذا فهمي؟» (1990). تزعم ميد ضمناً أن عملها يستلزم إعادةَ تأطيرٍ مماثلةً بملاحظة أنها تعتزم توضيح أنماط واسعة لا حساب حالات فردية، بمعنى أن تقدِّم فهمهما لفهمهم، لا أن تكتفي بمجرد إعادة إنشاء مشاهد بتفاصيل مسرحية وتجريبية. كما أنها تتحدث بصراحة عن دور الشخصانية في المعرفة، معترفةً بأن وصفها الثقافي يستعيض عن «الأحكام»، وكثير منها مصوغ على أساس تفاصيل «لا يعرفها أحد سواها» (261)، وهكذا فهي تسير على خطى بواز مستخدمةً أمثلةً لدعم ادعاءاتها العامة بشأن الثقافة، لكنها تُحدّث طريقته بالربط بين الشخصانية ومعرفة النص وتشخيصه كنص تفسيري لا نقليّ، وكنص توضيحي لا قطعيّ.

وهناك مثال آخر تعدل فيه ميد نصيحة بواز؛ ففي خطاب منه إليها يتناول بعض تفاصيل رحلتها العالمية وخطة عملها، نصحها بأن تحافظ على تركيزها على دراسة وضع فتيات ساموا المراهقات، وألا تحاول ملاحظة الحياة الاجتماعية ككل، وفي حين أنها تقيدت بثقافة الفتيات في كتاب «البلوغ في ساموا»، فإنها قبلت عقدا من جامعة هونولولو لدراسة الأنماط الثقافية الأعم في ساموا، وهو ما أسفر عن تأليفها كتاباً ثانياً بعنوان «التنظيم الاجتماعي لمانوا» (The Social Organization of Manu'a)، نشر بعد «البلوغ في ساموا» بقليل، وعلى نقيض الكتاب الأول، لا يكتفي هذا الكتاب بتحليل ثقافة ساموا بمعناها الأوسع، بل يحللها من منظور وصفي وواقعي وفني، ويقدم في أغلب الأحيان أدلةً على هيئة بيانات رقمية.

كتابة العلوم والفنون كأشكال متمايزة وهجينة

على الرغم من أن قدرة ميد على استكمال المشروعين تثبت طموحها المذهل وإنتاجيتها الغزيرة «مما يقدم أدلةً على الطاقة التي كانت تحرك عملها الحياتي «باستمرار» وفقاً لكاتبة السيرة باتريشيا جرينيجر (1999)» فإن الاختلاف الذي نسبته إلى العملين مدهش من منظور بلاغي ومنهجي. وقد أشارت فيما كتبته إلى ناصحتها وصديقتها روث

بينيديكت إلى الدراسة الثقافية المستندة إلى الحقائق التي تفيد بوجود علاقة ارتباط واضحة بين بياناتها المكتوبة ومدوناتها الميدانية من جانب، والنص ذاته من جانب آخر، بحيث يمكن للآخرين فهمُ بياناتها واستخدامها. وفي المقابل، علقت ميد على الانفصال الحاد والذي يصعب مداواته بين البيانات المكتوبة والمدونات الميدانية والرواية التي نعرفها باسم «البلوغ في ساموا». وبدلا من القلق بشأن الافتقار إلى توثيق واقعي أو اعتزام جمع الحقائق وتسجيلها بمزيد من الدقة، تقرر ميد أن تظل كما هي «ملتبسة وغامضة وموجزة كما أشاء» في جمع بياناتها (Mead 1926).

وبرفض ميد تقديم مدونات دقيقة للعمل الميداني، الذي قامت به من أجل تأييد تقريرها أو إثبات صحته، نجدها تنحرف عن المسار الناشئ آنذاك، مسار المنهج الإثنوغرافي، الذي يشترك السائرون فيه -كما يقول جون فان مانين - في «مفهوم عام واحد مفاده أن العمل الميداني هو طريقتهم المميِّزة» (24 :1988)، فعلى سبيل المثال، دعا برونيسلو مالينوسكي - الرائد المعاصر لميد في هذا الميدان - إلى الدقة في حفظ السجلات وتوخاها، وهو ما امتدحته عليه ميد، التي كانت مقتنعة بأن «مالينوسكي ربما كان أدق باحث ميداني خلقه الرب على الإطلاق» (في 43 :Wolcott 1995)، لكن فيما يتعلق بقرارها الاحتفاظ بمدوناتها لنفسها، بل وحتى عدم تسجيل أي مدونات أصلا، تعبر ميد عن الفرح أكثر مما تعبر عن القلق، ليست كالعالمة التي كسر شوكتَها العجزُ المنهجي، بل بخيلاء الكاتبة التي تعشق مشروعاً أكبر من المخطط وعلى استعداد لتحمل المخاطر.

إننا نتعلم أشياءَ كثيرةً عن توجه ميد المنهجي نحو سرد الإثنوغرافيا من خلال وصفها المشروعين:

1) كان يمكن أن تكتب ميد إثنوغرافيا مباشرة قائمة على الحقائق، كما يتبين من كتابها «التنظيم الاجتماعي لمانوا». ففي كتاب «البلوغ في ساموا»، تعمدت المؤلفة اتخاذ نهج مختلف تشير إليه - في مقدمة لطبعة صدرت سنة 1969 من كتاب «التنظيم الاجتماعي لمانوا»- بأنه ذو طابع «أدبي» أكبر، وفي المقابل، ففي «التصدير»، الذي كتبته في سنة 1973 لكتاب «البلوغ في ساموا»، تحيل المؤلفة «القارئ المتبحر» إلى «التنظيم الاجتماعي لمانوا»، الذي «روجع في ضوء النظرية الإثنوغرافية المعاصرة» على النقيض من كتاب «البلوغ في ساموا»، الذي تصف موطن قوته المختلف تماماً بأنه تقديم «أشخاص أحياء كما عرفتهم وكما عرفهم أصدقاؤهم وأهلوهم، بشراً في حياتهم وتجارب حبهم» (xvii).

2) وبدلاً من الاعتزاز بالإبقاء على الصلة الجامدة بين المدونات الميدانية وإثنوغرافيا الثقافة القائمة على الحقائق - بين ما «دونته» ثم «كتبته»، وأستعير هنا كلمات ويندي بيشوب، التي تصف بها العملية ثنائية المرحلة - تشير ميد بدلا من ذلك، بلا مبالاة، إلى تحقيق هذا الوضوح في التنظيم الاجتماعي لمانوا. وتخبر ميد روث بينيديكت بأنها تمكنت

من أن تجمع في ثلاثة أسابيع فقط المادة الإضافية، التي احتاجت إليها لتأليف هذا الكتاب (Mead 1926)، وتقول للقراء في «المقدمة»، التي وضعتها لكتاب «البلوغ في ساموا»: إنها جنبتنا التفاصيل الدخيلة، وأنحت جانباً «التفاصيل قليلة الأهمية الخاصة بنظم العلاقات أو عقائد الأسلاف والأنساب والخرافات» كي «تُنشر في موضع آخر» (12).

3) وتعترف ميد بأن هناك بعضَ المخاطر التي تتهدد سمعتها في نشر «البلوغ في ساموا»؛ بسبب الانفصال بين البيانات المكتوبة والسرد، وهي تعرف أن كتابها سيخضع للتمحيص، كأطروحة أكاديمية ووثيقة بحثية عامة، وهي متيقظة للنقد المحتمل على كلتا الجبهتين. ويتوقع مستشارها الأكاديمي فرانز بواز أكثر من مجرد قصة رحلات نابضة بالحياة، كما أعرب ناشرها المرتَقب وليم مورو عن انشغاله بضرورة أن تتجنب الإضرار بسمعتها كمثقفة باتخاذ منهج غير علمي (1928).

وهكذا، فإن «البلوغ في ساموا» يفعل أكثر من تعبئة المناهج الإثنوغرافية الزمنية للرد على السؤال الأنثروبولوجي حول ثقافة المراهَقة في ساموا التي طرحها بواز، وتواجه ميد معضلة التأليف مواجهةً مباشرةً، حيث تفسر صلتها الوثيقة بالفتيات، التي أجرت عليهن الدراسة، وتصف كيف اختارت أن تحكي عن حياتهن على نحو غير موثق في أغلب الأحوال، على نحو غير راسخ في المنهج العلمي، ويتضح جليّاً في خطاب منها إلى بينيديكت ملتمسةً من النصيحة بشأن الكيفية التي تصوغ بها تقديمها الإثنوغرافي أنها كانت على وعي ذاتي بموقفها الخطابي، حيث تقول: «اكتبي لي عن فكرتك حول الكيفية التي يمكنني بها تقديم نتائجي على النحو الأكثر إقناعاً» (Mead 1926). وربما كان مثل هذا الطلب صادقاً وعمليّاً، لكنه كان أيضاً ذا غرض خَطابي لأنها تسعى من خلاله إلى الحصول على توافق بينيديكت -وهي أكاديمية كبيرة ومن أقران بواز- على نهجها في التأليف.

تقديم المؤلف كعالم وأنثروبولوجي وقاصٍّ، وتبديل الضمائر والمواقف

لعل «مقدمة» كتاب «البلوغ في ساموا» توفر أفضل نظرة ثاقبة على قرارات ميد بشأن «الكيفية التي يمكنني بها تقديم نتائجي على النحو الأكثر إقناعاً»، حيث تعمد ميد -البعيدة كل البعد عن السذاجة أو العشوائية في نهجها - إلى تعهُّد شخصية روائية تتيح لها المرونة كمؤلفة والجدارة بالاحترام كباحثة، وبتغيير الضمائر التي تشير إلى الذات نوعاً وعدداً، تضع نفسها في موضع ممارس نشط أو مقصر للعلوم والأنثروبولوجيا بما يتناسب مع أغراضها، ولتأكيد صوتها كصوت للحُجِّيَّة، تبدأ بتبني شخصية العالم، لكن حتى وهي تربط العلم بالأنثروبولوجيا وتربط نفسها بكلا هذين المسعيَيْن، فإنها تؤكد الفجوات أو المسافات، موضحةً صعوبات القياس والسيطرة على سلوك المبحوثين البشر في ظروف طبيعية، وفي متن هذه الصفحات القليلة، تحقق ميد الاتساق بين نفسها والعلم

(ناظرة إلى مسألة علمية) وترسم حدود المنهج العلمي في التعامل مع البحث العلمي الاجتماعي أو البشري، ثم تقرر أن تتجاهل التفاصيل لتقدم بدلاً من ذلك صورةً أكثر تماسكاً وباطنية لهذه الحياة.

تستهل ميد بالتوفيق بين مشروعها والعلم، ومن ثم بينه وبين مواقف المنطق والحذر واكتشاف المعرفة، وهو بالتالي متسق مع العلم، الذي تدعيه لتوضيح الفكرة الخاطئة التي تقول إن البلوغ عاصف بشكل فطري، وهي الفكرة التي أشاعها «الفيلسوف الاجتماعي والواعظ والمعلم»(3). في هذه النصوص الأولية، تستخدم ميد ضمير الغائب المذكر للإشارة إلى الأنثروبولوجي في دور العالم، الذي يناقش الحاجة إلى إعارة المزيد من الاهتمام إلى تأثير الثقافة على السلوك:

سمع مواقف بدت له معتمدة على البيئة الاجتماعية.. منسوبة إلى فترة من التطور المادي، وقد أعرب عن شكوكه استناداً إلى هذه المعرفة بحتمية الثقافة، بقدرة الكائنات البشرية على التكيف (5).

لو أنها استمرت في استخدام ضمير المذكر باتساق طوالَ المقدمة، لربما اعتُبر هذا اختياراً لا ضَيْرَ فيه أو محايداً، لا سيما لأن ضمير الغائب المذكر كان إشارةً معتادةً وعامة في ذلك الحين. فضلا عن ذلك، ولأنه من المعروف أن فرانز بواز هو الذي حدد المشكلة التي كان على ميد أن تدرسها في ساموا، فإن إشارتها إلى الباحث النظري بصيغة المذكر تعد مسألة دقة من جانبها، لكن استخدامها الضمير «هو» يَبرز هنا؛ لأنها تمضي لتتحول إلى ضمير الجمع «نحن» في وصفها اللاحق لكفاحات الممارسين الأكاديميين كي يجدوا طريقةً استقصائيةً مناسبةً لدراسة المشكلات البشرية، وهي بهذا التحرك تنضم إلى صفوف من اتبعوا ممارسات استقصاء استكشافية: «إذن فما الطريقة المتاحة لنا نحن الذين نريد إجراء تجربة بشرية، لكننا نفتقر إلى القدرة، إما على بناء الظروف التجريبية، وإما على إيجاد أمثلة محكومة لهذه الظروف هنا وهناك على امتداد حضارتنا؟» (7)، في الوقت الذي كان فيه شخص بواز المذكر مصوغ في قالب العالم المسؤول عن التعرف إلى المشكلات والمسائل التوليدية تضع ميد نفسها بين صفوف الباحثين الممارسين، الذين «موادهم هي الإنسانية»، ويناضلون بالتالي «لبناء الظروف التجريبية أو لإيجاد أمثلة محكومة» (7)، ومن ثم فإن عملها من مقتضيات العلم، حتى وإن كان تنفيذ هذا العمل يقع خارج نطاق صرامة المنهج العلمي، وبهذه التحركات وضعت ميد نفسها تحت مظلة الجدارة بالاحترام العلمي، كما رتبت في الوقت نفسه للخروج عن حدوده.

يتلو ذلك تحوُّل آخر في الضمير المستخدم -هذه المرة من «نحن» إلى «أنا»- وهي تصف القرارات التي تتخذها وتحكم استقصاءها (9). ومن هذا المنظور الشخصي، تعلن ميد العديد من القرارات للانحراف عن الطرق العملية المعتادة، وهي تنصح قُرَّاءها بأن

الإثنوغرافيا لن تكون مثقلة بتقديم الأرقام وتحليلها، لكن بدلا من ذلك «توجز الحقائق الروتينية في جدول في الملحق» (11). وتمضي ميد لترفض أو تقلل من شأن الصلة بين مثل هذه الحقائق وقدرتنا على فهم المواقف البشرية المعقدة، موضحةً أن الحقائق لا توفر إلا «مخطط البحث المجرد، أو، بصعوبة، المادة الخام لدراسة تتناول مراكز الاضطرابات العاصفة في حياة الفتيات المراهقات». نظراً لأن الحقائق الروتينية المسجلة لا توفر نظرةً ثاقبةً حقيقيةً على «الأجزاء الأقل قابلية للقياس من حياتهن» (11)، فإنها تختار بدلا من ذلك أن تصف «حياة هؤلاء الفتيات» (11). وإذا كانت قد أخبرت بينيديكت بشكل مباشر بالانقطاع بين البيانات التي تم جمعها ونص كتاب «البلوغ في ساموا»، فإنها تخبر القراء هنا بأن وصفها أي حياة يتطلب رواية سردية، لا مجموعة من الحقائق والأرقام، وبينما تصف ميد قراراتها بشأن كيفية إجراء دراسة وكتابتها، فإنها تستخدم الضمير الشخصي إحدى وعشرين مرة في سبع فقرات (12 – 9)، ويثبت هذا الاستخدام المركَّز للضمير الشخصي أنها مستعدةٌ لتولي المسؤولية عن نهجها ونصِّها، بل وحريصة على ادعاء أنها مؤلفته.

في هذه الفقرات ذاتها، تعقِّد ميد علاقتها بالعلم بطريقة أخرى، وذلك باستحضار النظرية التي كانت شعبية آنذاك وهي نظرية البدائية (theory of primitivism) لتوفير أساس علمي لقرارها عمل تعميمات ومقارنات بين الثقافات على هذا الأساس المتمثل في دراسة طائفة صغيرة من الأشخاص غير الغربيين، وهي تخبرنا بأن الأنثروبولوجيين في أغلب الأحوال يحددون شريحةً سكانيةً يدرسونها على أساس نظرية البدائية، التي تنص على أن «تحليل حضارة بسيطة أمر في المتناول» (7 – 8):

في الحضارات المعقدة كحضارتي أوروبا والشرق، نجد سنوات الدراسة شيئاً ضرورياً قبل أن يتسنى للدارس أن يبدأ في فهم القوى الفاعلة داخل هذه الحضارات. إن شعباً بدائيّاً ليست لديه لغةٌ مكتوبةٌ يطرح مشكلةً أقل تعقيداً، ويمكن لدارس مدرَّب أن يفهم الهيكل الأساسي لمجتمع بدائي في بضعة أشهر (8).

تدعي ميد أن أي ثقافة أميَّة يَسْهُل أيضاً تصويرُها بـ«التعميم»؛ لأن «حياة إحدى الفتيات كانت تتشابه بشدة مع حياة أي فتاة أخرى في ثقافة موحدة وخالية من التعقيد كثقافة ساموا» (11). وتؤيد نظرية «البدائية» إجراء مقارنات بين الثقافات وتعميمات أيضاً، فالفوارق الواسعة بين تقاليد الفئات الهندية الأوروبية والفئات «البدائية» تتيح للأنثروبولوجيين ملاحظة التباينات بين الثقافات «واضحة بما يكفي لتدهش وتنور المعتادين على طريقتنا الحياتية وبسيطة بما يكفي لفهمها فهماً راسخاً» (8).

وهكذا، فإنها تربط منهجها بالنظرية العلمية في زمنها، حيث تستخدم البدائية كي ترسخ التزامها تجاه إجراء التعميمات بشأن حياة فتيات ساموا، وكي تؤيد قرارها بأن تجري مقابلة بين حياة فتيات ساموا وحياة الفتيات الأمريكيات، غير أنها تقدم فور

تعريفها البدائية بوصفها الاعتقاد بأن الثقافات الأمية بسيطة ويسهل نسبيّاً معرفتها شيئاً أشبه بتغيير الاتجاه، بتوضيحها أن عملية فهم المرء ثقافةً مختلفةً عن ثقافته عمليةٌ ليست بسيطة بالمرة بل ومعقدة، وعندما تكون الاختلافات بين الثقافات كبيرة يتعين على الإثنوغرافي كي يتعرف إليها جميعها أن يبذل جهداً هائلا يكاد يكون مستحيلا لاستيعاب اللغات والثقافة:

تحدثت (فتاة ساموا) بلغة أصواتها ذاتها كانت غريبةً، لغة تحولت فيها الأفعال إلى أسماء، والأسماء إلى أفعال، بأسلوب أشبه بالسحر. كانت كل عاداتها الحياتية مختلفةً؛ جلست على الأرض القرفصاء، وعند جلوسها على كرسي صارت متوترةً وبائسةً، كانت تأكل بأصابعها من فوق حصيرة مضفورة، وتنام على الأرض، كان منزلها مجرد دائرة من الأعمدة يعلوها سقف مخروطي من القش، وتكسو أرضيتَه فتات المرجان الذي بللته المياه، كانت بيئتها المادية بأكملها مختلفةً (10 – 9).

في الجملة التالية التي تختتم الفقرة، تبين ميد أن الاختلافات تمتد لتشمل جوانب الحياة كافة، بداية من العادات الشخصية وانتهاء بالبيئة المادية والاجتماعية:

ومثلما كان من الضروري أن نفهم هذه البيئة المادية، أن نفهم هذا الروتين الحياتي، الذي كان يختلف اختلافاً كثيراً عن روتيننا الحياتي، فإن بيئتها الاجتماعية – في مواقفها تجاه الأطفال وتجاه الجنس وتجاه الشخصية – تباينت بشدة عن البيئة الاجتماعية للفتاة الأمريكية (10).

بزيادة دلالة مثل هذا الاختلاف، تقوض ميد في واقع الأمر نظرية التضلع الثقافي في شهر واحد، على الأقل على نحو يمكن أن يمارَس به على يد أنثروبولوجية تتبع الممارسة الشائعة في عصرها، فليس الفهم صعب المنال فحسب، بل لا يُنال إلا بالتقمص العاطفي والحميمية: «لقد بذلت ما في بوسعي لتقليل الفوارق بيننا إلى حدها الأدنى، فتحدثت لغتهم وأكلت طعامهم وجلست معهم القرفصاء وأنا حافية على الأرضية المغطاة بالحصى» (10). بإقرارها الفكرة السائدة القائلة إن «الثقافة البدائية» مختلفة اختلافاً هائلا واعتراضها في الوقت نفسه على الفكرة القائلة إن الطرق الحياتية البسيطة سهلة في فهمها، تفسر ميد نهجها غير التقليدي في التعامل مع مبحوثيها، تفسر قربها الوثيق والشخصي من عدد محدود من المبحوثين لاكتساب الفهم اللازم، ثم تفسر الكتابة عن القلة كما لو كانت هذه القلة تدل على القاعدة بغية تحديد الفوارق بين الثقافات. وبطريقة تشبه إلى حد كبير طريقتها في انتقاء الأجزاء المرغوب فيها من تعليمات بواز المنهجية، نجدها هنا تستدعي نظرية البدائية لتأييد إجراء تعميمات ثقافية وعابرة للثقافات، لكنها تعدِّلها لتفسر قرارها بملاحظة جماعة صغيرة عن كثب وقرب.

في التبديل الأخير بين الضمائر، تعود ميد إلى استخدام الضمير «نحن»، لكن في حين

أن «نحن» السابقة ربطت بينها وبين زمرة الممارسين الأكاديميين، فإنها الآن تستخدم «نحن» لترتبط بالجمهور بوجه عام، وإذ لاحظت ميد شواغل القراء والتربويين الأمريكيين، فإنها تخبرنا في الفقرة الأخيرة من «المقدمة» بأنها لن تبذل أي محاولة للتحدث عن التعليم بشكل عام، لكنها ستقتصر على العناصر التي تبرز على نحو يتباين بشدة مع عناصر تعليمنا: «سأسلط أكبر قدر من الضوء على جوانب اختلاف التعليم في ساموا - بأوسع معانيه - عن التعليم الأمريكي» (13)، وهي بهذا تتحرر من قيد آخر من قيود العلم الدقيقة، وأعني الالتزام بأن تحاول تفسير النتائج، التي تتوصل إليها كافة، على نحو يتسم بالكمال والموضوعية على حد سواء، وبدلا من ذلك نراها تسعى إلى ترخيص ب«الرواية الانتقائية»، حيث تقرر أن تهتم بشكل أتم بالأفكار الثاقبة التي ربما تساعدنا على «أن نصوغ التعليم الذي نوفره لأطفالنا صياغة مختلفة» (13). وعلى الرغم من استهلال ميد مقدمتها باستحضار ادعاءات المنهج العلمي والأنثروبولوجيا الصارمة، فإنها ينتهي بها الحال بأن تقطع التزاماً بتلبية حاجات واهتمامات جمهور عام شعبي، وبدلا من أن تعود إلى حيث بدأت، فإنها تفتح آفاق إمكانات جديدة، والحقيقة إنها في هذه الفقرة الأخيرة تشير للمرة الأولى إلى نفسها كمؤلفة، حيث تحكي «حكاية طريقة حياتية أخرى» (13).

الحميمية والإثنوغرافيا: قصة حب/ قصة ذاتية

بدأتُ بأن طلبت منها رؤية شخص ميد مقارنة بصورة الإثنوغرافي كباحث يقف متضرعاً أمام أبي الهول الغريب، مشيحاً ببصره، مترقباً إفشاء سرٍّ أو تسجيل لحظة حقيقة. ومع ذلك، فعندما نتجه إلى صورة فوتوغرافية حقيقية لميد وهي في ساموا (مُتذكرين كيف أن ميد وجريجوري باتيسون اعتبرا أن الفيلم والصورة الفوتوغرافية بَالِغَا الأهمية لتطوير فهمنا للآخرين)، نرى مظهراً ووضعيةً مختلفين جدّاً، فبدلا من العينين المخفوضتين والوقفة الوقورة المفعمة بالأمل، نراها بجانب فتاة من ساموا متقاربتين إلى حد التماس، وتكادان تكونان نسختين متطابقتين في ملابسهما وحليهما ووقفتهما، من رأسيهما حتى أقدامهما الحافية بأصابعها المتجهة إلى الخارج، تمسك كل منهما يد الأخرى وتنظر إليها، وكلتاهما تبتسم على نحو أقرب إلى الحميمية منه إلى الهزل، وفي بعض الصور، ترتدي كلتاهما فستان زفاف، ربما للدلالة على إحساسهما بالارتباط معاً. ولا ريب أن ميد تعرف مبحوثتها جيداً، فكل منهما تنظر إلى الأخرى وتلمسها، ودون السهولة التي يوفرها وجود لغة مشتركة، فربما يكون الواقع أنهما كانتا تتواصلان بشكل أفضل على مستويات شعورية، بل وربما حسية.

على الرغم من أننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين ما إذا كانت ميد والفتاة عاشقتين، فإننا نعلم يقيناً - من واقع ما نشر أخيراً من سِير ذاتية وخطابات شخصية- أن

العلاقات الجنسية المثلية كانت جزءاً من حياة ميد «ابتداء من سنوات دراستها الجامعية فصاعداً» (Rupp 2004: 366).

هناك أيضاً فقرات معينة في كتاب «البلوغ في ساموا» تشير إلى أن ميد صارت مرتبطةً حسيّاً، بل وحميميّاً بمبحوثاتها في ساموا، وأنها صارت منخرطةً بشكل مباشر أكثر من سماعها روايات لأنشطتهن أو رصدها أوضاعهن، فهي - على سبيل المثال - تحكي لنا الخبرات المهمة الممنوعة على غير المشاركين في أي ثقافة لا تؤيد استراق النظر، وهي في هذا النص تخبرنا بأنها ما كانت لتطلع على الكثير من الأحداث لولا مشاركتها أكثر من اكتفائها بالرصد:

كان الأطفال والشيوخ يُستبعدون من الرقصات الليلية (التي أُوقفت الآن بفضل نفوذ المبشرين)، التي كانت تنتهي عادةً بأفعال عربدة وممارسات جنسية مكشوفة، باعتبارهم غير مشاركين وسيكون وجودهم كمتفرجين غير منخرطين أمراً غير لائق، وكان هذا السلوك المتبع تجاه غير المشاركين هو السمة المميِّزة لجميع الأحداث المشحونة عاطفيّاً، ومن ضمنها ملتقيات النسج النسوية التي كانت ذات طبيعة احتفالية رسمية، وحرق المنازل، وحرق الجوز المسهل، وكلها كانت أنشطة لا يليق أن يحضرها متفرجون.

وبما أنها تصف في الكتاب عدداً من الطقوس والفعاليات الخاصة، جامعةً الشواهد مع محافظتها على احترامها لأهل ساموا، فلا يُنعتون أبدا بأنهم يرتكبون أفعالاً «غير لائقة» أو أعمالاً «غير محتشمة»، يمكننا أن نفترض وجود قدر ما من الانخراط الفعلي من ناحيتها.

في ضوء نبذ ميد لاستراق النظر كواحد من سبل المعرفة في هذه الثقافة، ينبغي لنا أن نعيد النظر في دقة ادعاء كاتبة السِّير لويز بانر بأن ميد تعرفت إلى حياة شعب ساموا الجنسية من خلال مراقبتها إياهم خلسة، فهي تصور ميد وهي تراقب المراهقين والمراهقات أثناء ممارستهم الجنس مثنى مثنى «تحت أشجار النخيل التي كانت تطوق القرية»، غير أن مدونات تشير إلى هذا السلوك المسترق كتبتها ميد «إلى بينيديكت تقول فيها إنها جازفت من أجل الحصول على مادتها العلمية الخاصة بالجنس»، وإلى مراسل آخر قائلةً إنها «كانت في الخارج الليلة الماضية تراقب العشاق تحت ضوء القمر» (2003: 237). من الجائز أن مشاهدتها إياهم انطوت على مستوى أكثر نشاطاً من المشاركة؛ لأن ثمن المشاهدة - حسب رأيها - هو المشاركة، فالمراقبة دون مشاركة كانت ستُعد «غير لائقة». وما يساعدنا على التوصل إلى هذا الاستنتاج هو ملاحظة بانر المصاحبة التي تقول فيها إن «فتيات ساموا قبلن بها كواحدة منهن»، كما أن الصورة الفوتوغرافية لميد مع فتاة ساموا تكشفت عن موقف يدل على اطمئنان النفس والصداقة الحميمة بينها وبين مبحوثتها، مما يدل بوضوح على أنها فضلت العلاقة الحميمة عن المشاهدة عن بُعد،

ومع ذلك، وبعيداً عن التكهنات حول الطبيعة الدقيقة لعلاقتهما، فإن مستوى الحميمية بين المرأتين - كما هو واضح تماماً للعيان في الصورة - يتعارض بشكل صارخ مع الصورة العادية للإثنوغرافي كباحث متضرع ينحني أمام مبحوث غامض وغريب يثير كثيراً من القلق ويظل غير معروف.

يبدو أن ميد بإقامتها علاقة حميمة مع مبحوثاتها، سبقت غيرها إلى ممارسة أخرى مفضلة من ممارسات الإثنوغرافيا المعاصرة؛ فتشير كاثرين إيروين - ملخصةً العلاقة الحميمية التي تقام حاليّاً بين الباحث والمبحوثين الميدانيين - إلى أن تقاليد نظرية كثيرة تضافرت لتزكية هذا النهج، بحيث «بدا أن المواقف التفسيرية والنسوية وما بعد الحداثية تنم عن أن الطرق الحميمية - لا سيما الأوصاف التي نقدمها للحميمية في الميدان - يمكن أن تكون أكثر دقة وأقل استغلالية وأقل إخضاعاً من الطرق المتجردة وغير الودية» (159 :2006). وفيما نجد حتى المؤيدين يستنكرون العلاقات القائمة على الاستغلال، محذرين من إمكانية أن تكون الحميمية مشكلة أكثر منها عنصراً مثمراً معرفيّاً إذا ما أسفرت عن «حوار آخر دخيل» (Kulick 1995: 23)، فإن التعرف إلى «ملذات وأخطار» ميدان ما عمل فيه مجازفة يحظى باستحسان على نطاق واسع (Irwin 2006: 153). وفي «التمهيد» لنسخة 1973 من كتابها، تنكر ميد أن تكون علاقتها ذات طابع استغلالي، مدافعةً عن نفسها ضد الانتقادات التي وجهها شباب ساموا، الذين ادعوا عدم معرفتهم بالثقافة التي تصورها في كتابها، والذين ترفَّعوا أيضاً عن هذا التوصيف لأسلافهم، ولا يقتصر دفاعها على أن الصورة كانت تعبر وقتئذٍ عن الواقع، وإنما يقول أيضاً إن الصورة التي قدمتها -والبعيدة كل البعد عن محاولة تشويه شعب ساموا - مكسوة - في جو من الحب - برداء من التلطُّف. وتصف ميد نفسها في الوقت الراهن بأنها تنظر إلى المكان والزمان باعتزاز الجدة، التي «تبتهج لمرأى حفيدتها ترقص». هذه واحدة من صور عائلية عدة تستخدمها لتأكيد مطاوَعة الصورة التي قدمتها، فهي صورة حقيقية لأنها تستحضر المكان والأشخاص بإعزاز.

إن صلتها الشخصية الظاهرة بفتيات ساموا واستخدامها النصيَّ للصور العائلية يثيران قضية تُتناول كثيراً في النظرية الحديثة بشأن ما إذا كان من الممكن الكتابة عن الآخرين دون تضمين الذات، ومن الادعاءات المثيرة للجدل، التي ادعتها ميد عن مراهقي ومراهقات ساموا، انفتاحهم على العلاقات الحميمة المثلية والمغايرة على حد سواء. لقد حرصت ميد - بكتابتها عن الحياة الجنسية في سن المراهقة - على فهم حياتها الجنسية ذاتها أثناء مراهقتها القريبة، والتي تخللتها تجارب جنسية علنية ومثلية تشبه كثيراً الوصف، الذي تقدمه لحياة فتيات ساموا، وفي حين يشير كُتَّاب السِّير إلى أن آراءها وممارساتها لاقت تأييداً بين أقرانها الليبراليين والمتعلمين تعليماً جيداً في العشرينيات من القرن الماضي، فإن تأييدها حريةَ العلاقات الجنسية دون التقيد بالزواج أفسد العديد

من علاقاتها الجادة، وكانت تعاني صراعاً كبيراً حيال علاقاتها المثلية من أجل حجبها عن الرأي العام. وترى جانيت ميسون أن حياة ميد الجنسية هي التي أثارتها طوال مسيرتها العلمية، وأثارت «اهتمامها بالثقافات ذات المواقف الإباحية تجاه الحياة الجنسية، بما في ذلك قبول العلاقات الجنسية المتعددة وممارسة الشذوذ الجنسي» (2004).

وبصرف النظر عن كونها مؤيدة للحرية الجنسية، كانت ميد أيضاً مشهورةً باهتمامها الدائم بدراسة البنى الأسرية وتشجيع العائلات الناجحة، وقد قدمت في كتاب «البلوغ في ساموا» توصيات مهمة للاعتماد على الأسرة الممتدة بدلاً من الأسرة الأولية ولممارسة الحرية الجنسية عوضاً عن القمع، وهذان هما العنصران المهدئان اللذان يضفيان على حياة مراهقي ساموا حلاوتها، وهكذا نجد أمرين من الأمور التي انشغلت بها طيلة حياتها، وهما العلاقات العائلية والعلاقات الجنسية، متشابكين موضوعيّاً في كتابها الأول، مما يقيم رابطاً بين الرواية عن الآخرين والرواية عن الذات.

هذا عمل معقد؛ فميد تكتب متقمصة شخصية العالِم، لكنها تراجع العديد من القواعد المنظمة لممارسة الكتابة العلمية حتى تكون حرةً في أن تروي عن الجانب الحسي لساموا، الذي تمضي لتصوره في الفصول التالية كمكان للنور والظلام والظلال، لا تؤثر فيه درجة الضوء على ما يفعله الأشخاص فحسب، بل تغير أيضاً ما يمكن رؤيته، ومكان كهذا أنسب لفنان ومصور منه لعالِم. لقد راجعت ميد علاقة الإثنوغرافي بالمبحوث، مدعيةً حقها في الحميمية. وأما فيما يخص الرواية عن الآخرين، فقد طورت الحميمية محل الموضوعية، وادعت أن التأويل والإبداعية ليسا أداتين للاختلاق، بل مفتاحان للمعرفة.

المراجع

Banner, Lois, 2003. Intertwined Lives. Margaret Mead, Ruth Benedict, and Their Circle. New York, Alfred A. Knopf.

Barnard, Ian, 2006. «And-Ethnography?» Composition Studies 34 (1): 95-107.

Bishop, Wendy, 1999. Ethnographic Writing Research. Writing it Down, Writing it Up, and Reading it. Portsmouth, NH: Heinemann.

Bissex, Glenda, 1990. «Small is Beautiful. Case Study as Appropriate Methodology for Teacher Research». In Daiker, Donald and Max Morenberg (eds.), The Writing Teacher as Researcher: 70-75). Portsmouth NJ: Boynton Cook.

Boas, Frantz, July 14, 1925. «Letter» to Margaret Mead. The correspondence between Margaret Mead and Franz Boas exchanged during Mead's 1925-26 Samoan research project. Available at: http//www.ssc.uwo.ca/sociology/mead/ (retrieved September 2009). Clandinin, D., Jean and F. Michael Connelly, 2000. Narrative Inquiry. Experience and Story in Qualitative Research. San Francisco, Jossey-Bass.

Cintron, Ralph, 1993. Wearing a Pith Helmet at a Sly Angle. Or Can Writing Researchers Do Ethnography in a Postmodern Era? Written Communication 19 (3): 371-412.

Freeman, Derek, 1983. Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge, Harvard University Press.

Garber, Marjory, Walkowitz, Rebecca L., and Franklin, Paul, B., 1996. Field Work. Sites in Literary and Cultural Studies. Cambridge, Harvard University Press.

Grinager, Patricia, 1999. Uncommon Lives. My Lifelong Friendship with Margaret Mead. Lanham, Rowman and Littlefield.

Holmes, Lowell, D., 1987. Quest for the Real Samoa. The Mead Freeman Controversy and Beyond. Massachusetts, Bergen and Garvey.

Human events.com. Leading the Conservative Movement Since 1944. Available at: http://www.humanevents.com/article.php?id=7591 (Retrieved September 15, 2008). Irwin, Katherine, 2006. Into the Dark Heart of Ethnography. The Lived Ethics and Inequality of Intimate Field Relationships. Qualitative Sociology 29: 155-75.

Kulick, Don and Margaret Willson, 1995. Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork. London and New York, Routledge.

Marcus, George E. and Michael MJ. Fischer, 1999. Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, University of Chicago Press.

Martin, Andy, 2006. Willing Women. Samoa, Tahiti, and the Western Imagination. Rutgers, Raritan: 144-163.

Mason, Janet, 2004. «Going Native». The Gay and Lesbian Review 11 (1). Available at: http://www.glreview.com/issues/11.1/Mason_11.1.php (Retrieved April 2010).

Morrow, William, 1928. Letter to Margaret Mead. Margaret Mead. Human Nature and the Power of Culture. Available at:http://www.loc.gov./exhibits/mead/field-samoa.htm1 (Retrieved February 2009).

McDermott, Ray, 2001. «A Century of Margaret Mead». Teachers College Record 103 (5): 843-867.

Mead, Margaret, 2001 [1928]. Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization (4th ed.). New York, Morrow Quill.

——— .1926. Letter to Ruth Benedict. Margaret Mead. Human Nature and the Power of Culture. Available athttp://www.loc.gov./exhibits/mead/field-samoa.htm1. (Retrieved February 2009).

——— .1969. Social Organization of Manu'a. Honolulu, Bishop Museum Press.

Orans, Martin, 1996. Not Even Wrong. Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans. Novato, Chandler and Sharp.

Rakow, Lana F, 2006. «Feminist Approaches to Popular Culture. Giving Patriarchy its Due». In John Storey (ed.), Cultural Theory and Popular Culture. A reader. 3rd ed.: 199-214. Toronto, Pearson.

Rappaport, Roy A., 2001. «Desecrating the Holy Woman. Derek Freeman's Attack on Margaret Mead». The American Scholar 55 (3): 313-347.

Richardson, Laurel, 1997. Fields of Play. Constructing an Academic Life. New Brunswick, Rutgers University Press.

Rupp, Leila J., 2004. «Intertwined Lives. Margaret Mead, Ruth Benedict, and Their Circle [Review of Lois Banner]». Journal of History of Sexuality 13 (3): 366-368.

Suleiman, Susan Rubin, 1996. «Criticism and Autobiographical Voice». In Marjorie Garber, Paul B. Franklin and Rebecca L. Walkowitz (eds.), Field Work. Sites in Literary and Cultural Studies: 256-261. Cambridge, Harvard University Press.

Van Maanen, John, 1988. Tales of the Field. On writing Ethnography. Chicago, University of Chicago Press.

Willis, Paul, 2000. The Ethnographic Imagination. Cambridge, Polity Press.

Wolcott, Harry F, 1995. The Art of Fieldwork. Walnut Creek, Altamira Press.



ثبت المصطلحات الواردة في المقال	
Ethnography	إثنوغرافيا
Anthropology	أنثروبولوجيا
Informant	راوية
Subject	مبحوث
Boasian Paradigm	النموذج البوازي
Configurational	تكويني
Postmodern	بعد حداثي
Pastiche	المختارات الأدبية
Feminist	نسويّ
Recovery and reappraisal	التعافي وإعادة التقييم
Subjective	ذاتي، شخصاني
Genre	نوع أدبي
Incest	زنى المحارم
Notes	مدونات
Generative	توليدي
Theory of primitivism	نظرية البدائية
Candle-nut	الجوز المسهل
Voyeurism	استراق النظر
Same-sex relationship	علاقة مثلية
Multiple partners	العلاقات الجنسية المتعددة
Homosexuality	المثلية الجنسية
Heterosexuality	الجنسية المغايرة
Free love	حرية العلاقات الجنسية دون التقيد بالزواج
Permissive	إباحي
Intimacy	الحميمية



أكدت أن النشاط السياسي للنساء في الشرق الأوسط غيّر فكرة العالم عنهن

د. سهيلة الشاه شاهاني: لا يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا تغيير المجتمعات التقليدية إلا بدعم من الحكومات

قالت الباحثة الأنثروبولوجية د. سهيلة الشاه شاهاني إن فرع الدراسات النسوية في علم الأنثروبولوجيا أجاب عن الكثير من التساؤلات المتعلقة بالمرأة في مختلف المجتمعات، مشيرة إلى أنها اختارت شعاراً لمجلتها العلمية «الثقافة والإنسان»، التي تصدرها باللغة الفارسية هو «إن القرن الواحد والعشرين هو قرن الأنثروبولوجيا، لأنه في هذا القرن لا يوجد أي وسيلة أفضل من أجل أن يفهم الناس حياتهم و يتعايشون مع بعضهم بعضا».

وأضافت الشاه شاهاني في حوار مع «الثقافة العالمية» أنه يجب ألا يتوقع أحد أن يذهب الناس إلى الجامعة لأخذ دروس في الأنثروبولوجيا كي تساعدهم على فهم بعضهم، بل يجب على الأنثروبولوجيا أن تخرج لحياة الناس اليومية كي يشارك الأنثروبولوجيون الناس في فهمهم لما يجري، مؤكدة أنه لا يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا أن يساعدوا في تغيير المجتمعات التقليدية إلا اذا قامت الحكومات بضم الأنثروبولوجيين، وهنالك الكثير من الأمثلة في الأنثروبولوجيا التطبيقية، التي ترينا الدور الذي يمكن لهم أن يؤدوه بين الحكومات والناس في الأقاليم المختلفة.

التفاصيل في الحوار التالي:

● ما الذي شد انتباهك إلى علم الأنثروبولوجيا؟

■ حصلت على بكالوريوس في الفلسفة، وأثناء ذهابي إلى جامعة (UC Berkeley) أخذت العديد من الدروس في مواد العلوم والإنسانيات. أحببت دراسة الفلسفة وقراءة كتب الفلاسفة، وكان لدي تلك الكتب التي تجيب عن مختلف الأسئلة. كان لدي شغف غير محدود بهذا المجال، ورغبت في إكمال دراسة الدكتوراه في علم وصف الظواهر، لكنني عندما بدأت دراسة الماجستير لاحظت أن دراستي في هذا المجال لم تعد تجيب عن الكثير من تساؤلاتي، كنت في ذلك الوقت عضو هيئة تدريس لبرنامج الدراسات العليا في (The New School of Social Research) في نيويورك. مررت حينها بظروف صعبة حتى بدأت بأخذ دروس يقدمها البروفيسور الراحل ستانلي دايموند، حينها أيقنت أن علم الأنثروبولوجيا هو المجال المناسب لي، ووجدت نفسي قادرة على إكمال دراستي في هذا المجال. إن عملي مهم جداً بالنسبة لي، فالمسألة ليست لها علاقة بجني المال، ولأنني لا أفصل بين حياتي الشخصية وعملي، فالأنثروبولوجيا أتاحت لي الفرصة لأعيش حياتي، وأعمل وأستكشف وأعبر.

إن العيش في إيران يعني أن يعايش المرء آلاف السنين من التاريخ، والتي ينبغي للمرء أن يملك خلفية في الأنثروبولوجيا حتى يفك أسرارها.. على سبيل المثال، ذهبت إلى باسارغاد الأسبوع الماضي لكتابة مقال عن قرية مجاورة لباسارغاد، ويا لها من تجربة رائعة حين مشيت على الطرق نفسها، التي بنيت في العصر الأخميني، كما أن مشاهدة ضريح سيروس بجوارنا كانت رائعة، ورؤية البدو الرحل وهم يصنعون منتجاتهم، ورؤية تأثير قانون الإصلاح الزراعي، الذي وضع في الستينيات، على الحياة الريفية، ورؤية الشركات الجديدة التي أنشئت لإنتاج صلصة الطماطم، والخيار المخلل، والأنابيب، وأي شيء يمكن أن يخطر على بال أحد. كان لكل فرد هناك قريب يسكن في الخارج يتواصل مع الأهل والأصدقاء عن طريق الفيسبوك، كانت هذه القرية مكونة من 1700 شخص فقط. إن مجالنا يتيح لنا فرصة الكتابة عن مثل هذه الظواهر.

دور الأنثروبولوجيا

● ما دور الأنثروبولوجيا في تفسير واقع المرأة في مختلف المجتمعات؟

■ لقد أجاب فرع الدراسات النسوية في علم الأنثروبولوجيا عن الكثير من التساؤلات المتعلقة بالمرأة في مختلف المجتمعات، فالعالمات الباحثات في هذا المجال، اللاتي عملن في الشرق الأوسط وعشن هناك، عملن على إيجاد طريقة لجعل الآخرين يفهمون أسلوب حياة المرأة في الشرق الأوسط. عندما يستمع المرء لواقع الآخرين يكون من الصعب عليه التخلي عن حالته الذهنية الأصلية، لذا نجده يحتفظ بموقفه الأصلي، ويستمع منه

للآخر. ولكي يتخذ المستمع دور المتعاطف فإن عليه أن يبذل مجهوداً مضافاً ليتحاشى اتخاذ موقف أبوي أو أمومي، وذلك كي يمكّن الجمهور من النظر إلى الآخر بتعاطف، ومن رؤية العالم من زاوية هذا الآخر. ومن خلال عملي مع طلبتي أحاول أن أعلمهم كيف يأخذون خبراتهم ومواقفهم مأخذاً جدياً، وأن يتقبلوا اختبار العالم، وأن يعبّروا عن هذه الخبرات وألا يطوعوها وفقاً للنموذج الذكوري السائد في الثقافة.

وأنا في هذا المكان أمارس الأنثروبولوجيا التطبيقية، وأحاول تمكين طلبتي من امتلاك مواقفهم والدفاع عنها كمواقف صحيحة.

• لقد كان لعلماء الأنثروبولوجيا القدامى دور في تكوين الصورة النمطية عن مجتمعاتنا، كخبيرة في الأنثروبولوجيا تتقن اللغتين الإنجليزية والفرنسية، هل تعتقدين أن مهمتنا في هذا الوقت هي أن نبدل تلك الصور بأخرى تكون أكثر إيجابية؟ وهل عوملتِ وفقاً لهذه الصور النمطية؟

■ ربما أكون قد تأثرت بتلك الصور النمطية، لكنني لا أستطيع الجزم بذلك لأني كنت غارقة في عملي. أعتقد أنه منذ الثمانينيات كان هناك مجهود كبير للعمل على تخطي الصورة النمطية للمرأة في الشرق الأوسط، كتلك المرأة الغامضة المغطاة بطبقات من الملابس والقابعة خلف الجدار بعينيها المكحلتين وتقضي وقتها في الحمامات التركية.

إن النشاط السياسي للنساء في الشرق الأوسط غيّر فكرة العالم عنهن. حقيقة، فمنح محامية جائزة نوبل للسلام تشير إلى أن العالم بدأ يتقبل صورة جديدة للمرأة في الشرق الأوسط. انظر إلى رفوف الكتب التي كتبتها نساء المنطقة، بطبيعة الحال تنتقد الكثيرات منهن ثقافاتهن، لذا يمكن لخطابهن أن يقع في تبني موقف الآخر عن ثقافاتهن، وهذا قد يكون أمراً مدمراً، لكننا، بالتأكيد، تقدمنا على الموقف المستسلم، وكما نقول مازحين في إيران «مازالت النساء يساهمن في أطول حركة تحرير في البلد، بكل هدوء وبلا شعارات، وذلك بالحضور في كل مكان والنجاح»، ولو امتلكن روح المبادرة الكافية لاستطعن النجاح في الدراسة والعمل.

قرن الأنثروبولوجيا

• لدى العديد من الناس فكرة غير واقعية عن المجتمعات الغربية، كيف يمكن للأنثروبولوجيا أن تشجع الناس على تحقيق فهم أفضل لبعضهم بعضا؟

■ لقد اخترت التالي كشعار لي في المجلة العلمية «الثقافة والإنسان»، التي أصدرتها باللغة الفارسية: «إن القرن الواحد والعشرين هو قرن الأنثروبولوجيا، لأنه في هذا القرن لا يوجد أي وسيلة أفضل من أجل أن يفهم الناس حياتهم و يتعايشون مع بعضهم

بعضا»، (أدريان جونسون). لا يتوقع أحد أن يذهب الناس إلى الجامعة لأخذ دروس في الأنثروبولوجيا كي تساعدهم على فهم بعضهم، بل يجب على الأنثروبولوجيا أن تخرج لحياة الناس اليومية كي يشارك الأنثروبولوجيون الناس في فهمهم لما يجري، ولكي يشرحوا لهم كيف تساعدهم الأنثروبولوجيا على فهم حياتهم، لكن فعل شيء كهذا يعد أمراً صعباً لأنه يفترض وجود حوار علني ومفتوح للجميع.

ومما يزيد من صعوبة المهمة هو أن أي شيء يقال في منطقتنا يتم تفسيره من وجهة نظر سياسية. ومع قيام الثورة في إيران اتخذ الكثير من الناس موقفاً إيجابياً تجاه الغرب، وسيتم تفسير أي درجة من النقد كمناوأة للحداثة، ولتجنب الوقوع في هذه التصنيفات رأيت أنه من الأفضل أن أقدم تحليلات مطولة. وكمشروع، أعتقد أن التحليلات الإثنوغرافية للحياة اليومية في القرى والبلدات الغربية تفي بالغرض. لدينا نقص في هذا النوع من الكتابات، وذلك لأن من يتعلمون في الغرب يذهبون بمادة من مناطقهم، ولا يعودون بمادة عن الحياة اليومية من الدول الأجنبية، التي تعلموا فيها، ولدي أنا تجربة حياتية خارج إيران، لكنني لا أملك تحليلاً إثنوغرافياً، تصف للقارئ الحياة اليومية في تلك المناطق.

مؤشر آخر على تأثير الأنثروبولوجيا، وهو انتشار المصطلحات الأنثروبولوجية في الخطاب اليومي، واستخدامها المتزايد في الأفلام الوثائقية عن المناطق المختلفة، فالأنثروبولوجيا حاضرة، بالتأكيد، ونشهد أعداداً متزايدة من الأنثروبولوجيين، الذين يتسلمون مناصب مهمة، وأعداداً متزايدة من الطلبة الذين يتخصصون في هذا المجال أيضا. لا تنس أن والدة أوباما كانت أنثروبولوجية، وأحد كبار القياديين في مجال التمويل في الصين يذكر الأنثروبولوجيا كأحد مؤهلاته، وينبغي لنا أيضا أن نكون حاضرين في الكتب التعليمية للأطفال منذ سن مبكرة، وذلك حتى يألف الأطفال الاختلاف ويقدرونه حق تقديره.

تغيير المجتمعات

● كيف يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا أن يساعدوا في تغيير المجتمعات التقليدية؟

■ لا يمكن تحقيق ذلك إلا اذا قامت الحكومات بضم الأنثروبولوجيين، وهنالك الكثير من الأمثلة في الأنثروبولوجيا التطبيقية، التي ترينا الدور الذي يمكن لهم أن يؤدوه بين الحكومات والناس في الأقاليم المختلفة. غير أنه ينبغي لنا أن نتأكد أولاً من أن التغيير المزمع الشروع به هو تغيير مطلوب فعليا، فقد يفوتنا أن الناس يعون تماما ما يريدون، وأن الحكومات التي تتهم الناس بالرجعية هي التي فشلت في منحهم مايريدون بالسرعة المطلوبة.

لا يفوتني أن أقول أيضا إن العلوم الاجتماعية في الشرق الأوسط لا تؤخذ على محمل الجد، وذلك ليس فقط بسبب الناس أو الحكومات، لكنه أيضاً بسبب عدم ممارسة المتخصصين عملهم بالجدية المطلوبة، فمن السهل أن يقع المختص في القضايا السياسية وينّحى جانباً بسبب ذلك، كما أنه من السهل جداً أن يتجاوز المرء المرحلة الدراسية التخصصية ويستمر في العيش بالطريقة نفسها دون أن ينخرط في البحث والكتابة. ومع التغيير السريع لوجه الأرض، الذي تحققه العولمة، فإن الوقت مناسب جداً لحث زملائنا على كتابة تحليلات إثنوغرافية للثقافات المحيطة بنا، واستجاباتها للحداثة والعولمة قبل فوات الأوان.

مهمتنا هي أن نجد النظريات الملائمة لعملنا، فالعالم مشرع أمامنا، والنظريات وزوايا النظر تمكننا من إلقاء الضوء على مشكلات مختلفة، كما أن علينا أن نجد المعنى، ثم ننشره على الورق أو في العالم الافتراضي.

مهمتنا هي إيجاد نظريات مناسبة لعملنا فأبواب العالم مفتوحة على مصراعيها لنا، ومن وجهات النظر والنظريات سيمكننا التركيز على مختلف المشكلات ومعرفة المعاني التي تحتويها من أجل رصدها في الكتب أو على شبكة الإنترنت.



د. سهيلة الشاه شاهاني في سطور

ولدت الأنثروبولوجية د.سهيلة شاه شاهاني في العام 1948 في طهران من أسرة أصفهانيّة. أنهت تعليمها الابتدائي والثانوي في مدرسة ثنائيّة اللّغة (فارسيّة وإنجليزيّة) قبل أن تتوجّه إلى الولايات المتّحدة بعد حصولها على البكالوريا في العام 1966، لتبدأ هناك دراسة الفلسفة في جامعة بيركلي بكاليفورنيا ويجرّها بحث الأفكار الإنسيّة عند المفكّر الفرنسيّ «جان جاك روسّو» إلى تعلّم اللّغة الفرنسيّة قبل أن تنتسب إلى كليّة الدّراسات العليا في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعيّة في نيويورك التي حصلت منها على الدّكتوراه في الإناسة في العام 1981 حول «دور المرأة في قبائل الماماساني». وقد استوجب منها ذلك العيش مدّة سنة كاملة عند هذه القبائل، قبل أن تنشر نتائج دراستها الإثنوغرافيّة للمرأة في قرية «العيون»، حيث استقرّت قبائل «الماماساني» الإيرانيّة البدويّة ضمن كتاب بالفارسيّة تحت عنوان «المواسم الأربعة للشّمس». وإثر عودتها إلى إيران، تولّت التّدريس في كليّة الفنون الجميلة في جامعة طهران في الفترة من 1984 إلى 1987 لتنتقل بعدها إلى فرنسا لدراسة الإناسة والتّسويق على حدّ سواء، وهي حاليًا أستاذة مساعدة في كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة شهيد بهشتي في طهران منذ العام 1991، ونائبة رئيس الاتّحاد الدّولي للإناسة وعلم الأعراق (IUAES) والأمينة التنفيذيّة لهذه المنظمة، ومديرة ورئيسة تحرير مجلّة «الثقافة والإنسان» (La Culture et l'Homme) منذ العام 2005، ومساهمة في الكتابة في مجلّة «الإناسة في الشّرق الأوسط» (Anthropologie au Moyen-Orient) منذ عام 2006، وهما مجلّتان تصدران في طهران باللّغة الفرنسيّة، وقد نشرت عدّة كتب باللّغات الفارسيّة والفرنسيّة والانكليزيّة وعددا من المقالات العلميّة في مجال الإناسة.

قائمة القراءات الأساسية

1 - Anderson, B. 1991
Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism, rev, ed, London: Verso.

2 - Anderson, R. 1996
Magic, Science, and Health: The Aims and Achievements of Medical Anthropology. Fort Worth: Harcourt Brace.

3 - Barnouw, V. 1985
Culture and Personality, 4th ed, Belmont, CA: Wadsworth.

4 - Benedict, R. 1946
The Chrysanthemum and the Sword. Boston: Houghton Mifflin.

5 - 1959 (Original 1934)
Patterns of Culture. New York: New American Library.

6 - Bernard, H.R. 1994
Research Methods in Anthropology Qualitative and Quantitive Approaches. 2nd ed, Thousand Oaks, CA: Sage.

7 - Block, M. 1983
Marxism and Anthropology: The History of a Relationship. Oxford: Clarendon Press.

8 - Boas, F. 1966 (Original 1940)
Race, Language, and Culture. New York: Free Press.

9 - Bohannan, P. 1995
How Culture Works, New York. Free Press.

10 - Bourdieu, P. 1977
Outline of a Theory of Practice. Translated by: Richard Nice. Cambridge, Cambridge University Press.

11 - Buchler, I.R, and H. A. Selby. 1968
Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method. New York: Macmillan.

12 - Chatty, D. 1996
Mobile Pastoralists: Development Planning and Social Change in Oman. New York: Columbia University Press.

13 - Chilisa, B. 2012
Indigenous Research Methodologies. Sage Publication.

14 - Clifford. J. 1988
The Predicament of Culture: Twentieth - Century Ethnography Literature, and Art. Cambridge: Harvard University.

15 - Collier. J.F, and S. J. Yanagisako, eds. 1987
Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis. Stanford, CA: Stanford University Press.

16 - Darshna, T. 2007
Urban Anthropology Anmol Publications.

17 - Delamont, S. 1995
Appetites and Identities: An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe London. Routledge.

18 - Durkheim, E. 1961 (Original, 1912)
The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Collire Books.

19 - Evans - Pritchard, E. 1940
The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press.

20 - Fiske, J. 1989
Understanding Popular Culture Boston: Urwin Hyman.

21 - Fox, R. 1985
Kinship and Marriage. New York Viking Penguin.

22 - Freeman, D. 1983
Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of Anthropological Myth. Cambridge, M. A. Harvard University Press.

23 - Freud, S. 1950 (Original 1918)
Totem and Taboo. Translated by J. Strachey. New York: W. W. Norton.

24 - Friedman, J. 1994
Cultural Identity and Global Process. Thousand Oaks, CA: Sage.

25 - Geertz, C. 1973
The Interpretation of Culture, New York: Basic Books.

26 - 1983
Local Knowledge. New York, Basic Books.

27 - 1995
After the Fact: Two Countries Four Decades, One Anthropologist. Cambridge, MA: Harvard University Press.

28 - Grandia, L. 2012
Enclosed: Conservation, Cattle and Commerce among the Qصeqchiص Maya Lowlande (Culture, Place and Nature Studies in Anthropology

and Environment), A Capell Family Books.

29 - Green, J. W. 2012
Beyond the Good Death: The Anthropology of Modern Dying. University of Pennsylvania Press
.

30 - Hall, E.t 1992
An Anthropology of Everday life: An Autobiography. New York: Doubleday.

31 - Hall, E. T 1982
The Hidden Dimension New York: Anchor Books.

32 - 1989
The Dance of Life. The Other Dimension of Time. New York: Anchor Books.

33- 1990
The Silent Language. New York: Anchor Books.

34 - Hockings P (ed) 2003
Principles of Visual Anthropology (3rd edition) Walter de Gruyter Berlin.

35 - Klass, M 1995
Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion. Boudler, Co: Westview.

36 - Leach, E.R 1961
Rethinking Anthropology. London: Athlone Press.

37 - 1985
Social Anthropology. New York Oxford University Press.

38 - Levi - Strauss, C. 1963
Totemism. Translated by Needham. Boston: Beacon Press.
39 - 1967
Structural Anthropology New York Doubleday.

40 - 1969
The Elementary Structure of Kinship. Beacon Press.

41 - Low, S.M and D.L Zuniga (eds) 2003
The Anthropology of Space and Place: Locating Culture. Blackwell Publishing.

42 - Malinowsky, B. 1927
Sex and Repression in Savage Society. London and New York International Library of Psychology, philosophy and Scientific method.

43 - 1961 (orig 1922)
Argonauts of the Western Pacific. New York: Dutton.

44 - Marcus, G.E. and F.R.Myers (eds) 1995.
The traffic in Culture: Redefining Art And Anthropology. Berkely University of California Press.

45 - Mauss, M 2000 (orig 1923)
The Gift. The Form and Reason for Exchange, in Archaic Societies. Translated by Halls, W.D.W.W Norton and Company.

46 - Mc Gee. R.J and R.Warms 2011
Anthropological Theory: An introductory History (3rd ed) Mc Graw Hill.

47 - Mead, M 1950 (original 1935)
Sex and Temprament in Three Primitive Societies. New York: New

American Library.

48 - Mead M. 1961 (orig 1928)
Coming of Age in Samoa. New York. Morrow Quill.

49 - Moore. H. L. 2007.
The Subject of Anthroplpgy: Grender, Symbolism and Psychoanalysis Polity Press.

50 - Muncey, T 2010
Creating Autoethnographies Sage Publications Ltd.

51 - Murghy, R.F, 1990
The Body Silent New york: W.W. Norton.

52 - Ortner, S.B. 2006
Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject. Duke University Press.

53 - Pink, S.
Doing Visual Ethnograph (snd edition) Sage Publications Ltd.

54 - Radcliff - Brown, A.R 1965 (orig 1965)
Structure and Function in Primitive Society New York: Free Press.

55 - Shore, B. 1996.
Culture In Mind: Meaning, Construction, and Cultural Cognition. New York: Oxford university Press.

56 - Shweder, R., and H. Levine (eds) 1984.
Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion Combridge: Cambridge University Press.

57 - Stewart, P.J and A. Strathern (eds) 2003.

Landscape, Memory and History. (Anthropology, Culture and Society Pluto Press.

58 - Stone, L 2009
Kinship and Gender: An Introduction. westview.

59 - Strathern, A, P. Stewart, and N.Whitehead (eds) 2005
Terror and Violence; Imagination and the Unimaginable, (Anthropology, Culture and Society) Pluto Press.

60 - Turner, E. 2011
(Communitas: The Anthropology of Collective Joy Contemprory Anthropology of Religion) Palgrave Macmillan.

61 - Turner, V. 1969
The Ritual Process: Structure and Antisturcture. Chicago: Aldine de Gruyter.

62 - Van Gennep. A 1965 (orig 1908)
The Rites of Passage Translated by. Vizedom M and G. Caffee Routledge and Kegan Paul.

63 - Westermarck, E 1959
The History of Human Marriage. London: Macmillan.

64 - Wilcken, P, 2012
Claude Levi - Strauss: The Father of Modern Anthropology. Penguin Books.


ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تقويم سنوي بأهم الفعاليات العالمية في الدراسات الثقافية 2012 - 2013

Month	Date	Event	Details	Location	Website
Sept. 2012	16th to 19th	**6th Global Conference: Multiculturalism, Conflict and Belonging**	"This project seeks to explore the new and prominent place that the idea of culture has for the construction of identity and the implications of this for social membership in contemporary societies"	Mansfield College, Oxford, United Kingdom	http://tinyurl.com/yhtymwg
	27th	**2012 Annual Symposium: What is Critical Indigenous Studies in the 21st Century?**	"The nature and extent of this nstitutionalisation and the conditions of existence, though often marginalised and under resourced, speaks to the disciplinary status of Indigenous Studies but what remains unclear are its epistemological boundaries. This year's annual Indigenous Studies Symposium will focus on the question: what constitutes Indigenous Studies in the 21st century?"	QUT Kelvin Grove Campus F509, Queensland University of TechnologyBrisbane, Austrailia	www.isrn.qut.edu.au
	28th	**Arabic Past: Histories and Historiography**	"What's in a Period? 'Jāhiliyya', 'Abbāsid', and 'Arab Spring' in Arabic Historical Writing"	Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisations 210 Euston Road, London, NW1 2DA	http://www.soas.ac.uk/about/events/
Oct. 2012	19th to 21st	**Gendered Perspectives: Recent Scholarship on Culture and Social Justice**	"Proposals that illuminate gender via themes drawn from the arts, humanities, languages, and the social and health sciences are sought. Scholars, students, public intellectuals, artists, activists, professionals, and advocates are invited"	Xavier University of Louisiana Women's Studies Program, New Orleans, LA, U.S.A.	http://www.xula.edu/wmst/conference.php

	26th to 28th	**Symposium on Contemporary Latin American Women Writers, Artists and Filmmakers**	"The aim of this interdisciplinary symposium is to contribute to academically informed discussion of the most recent productions by Latin American women writers, artists and filmmakers in a friendly artists and filmakers"	University of Stirling, Stirling, United Kingdom	http://www.slcr.stir.ac.uk/news/show_news.php?id=68
	31st	**KANITA Inaugural Postgraduate International Conference on Gender Studies (KPICGS), 2012**	"The KANITA Inaugural Postgraduate International Conference on Gender Studies (KPICGS) aims to bring together students and young scholars all over the world to share insights and experiences in researching women and gender issues"	Georgetown, Penang, Malaysia	http://www.conferencealerts.com/show-event?id=105260
	29th to 31st	**6th International Symposium: Identity and Multicultural Politics**	"This trans-disciplinary research project is interested in identifying the conflicting forces and political realities of multiculturalism and of identity formations in diverse political, societal and cultural contexts"	International Network for Alternative Academia, Montreal, Quebec, Canada	http://www.alternative-academia.net/home/montreal-winter-2012/imp-6
Nov. 2012	14th to 16th	**Culture Matters 2012 - International Cultural Heritage Conference - Capturing the social and economic value of cultural heritage**	"How can cultural heritage improve cities and regions? What is the value of cultural heritage and how can, and should, this be measured? How do you make culture matter to a new generation? What are resourceful cultural organisations doing to survive in tough financial times? These are just some of the questions that will be answered at this new international conference"	'OPEN' 20 Bank Plain Norwich Norfolk NR2 4SF	http://www.shaping24.eu/conference

	23rd to 24th	**Heroes, Villains and Scapegoats: the role of the individual in shaping Ireland's past**	"This conference seeks to examine the influence of both prominent and hidden figures in Ireland's past, whether through the utilisation of biography or the critical assessment of an individual's contribution to an historical event"	Queen's University of Belfast, Belfast, Ireland	http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofHistoryandAnthropology/NewsandEvents/Conferences/HeroesVilliansandScapegoatsTheroleoftheindividualinshapingIrelandspast/
	24th	**Gendered Spaces; Gendered Times**	"The Sibéal annual conference is a unique event that aims to promote and disseminate the work of early-career researchers working in feminist and gender studies"	University College Cork, Cork, Ireland	http://www.sibeal.ie
Dec. 2012	4th-6th	**Cultural Studies Association of Australasia 2012**	"The theme for the 2012 conference is 'Materialities: Economies, Empiricism, and Things'. The organisers are calling for proposals of papers and panels on this theme and reflecting contemporary research in the field of Cultural Studies"	Department of Gender & Cultural Studies, University of Sydney	http://www.csaa2012.org/
	7th to 8th	**Urban Mobility**	"Faculty of Humanities in cooperation with Faculty of Public Health of Airlangga University will hold its 3rd International Conference. The main theme of the 2012 conference is "Urban Mobility: Its Impacts on Socio-Cultural and Health Issues". The conference seeks to bring analysis in the field of humanities and health sciences to explore and redefine social relationships, religious identities, gender identities, social norms, and health issues in urban societies characterized by rapid pace of changes"	Kantor Manajemen Universitas Airlangga (The Management Building of Universitas Airlangga) Campus C, Jalan MulyorejoSurayba, Indonesia	http://www.fib.unair.ac.id/urbanmobility2012/

	11th to 12th	**Regional Seminar on Culture and Globalization in Asia**	"Durability of any social system depends on its culture and cultural values of that society. In this case, the continent of Asia as one of the major poles of human culture and civilization has a special place and position in the world"	Iranian National Center for Globalization Studies (INCGS),	http://igcd.org/en/static-15.html
	11th to 13th	**Racialising Desire**	"This conference aims to focus on the imbrication of desire in the project of local, national and global forms of racialised domination. By taking desire as its starting place, the conference will aim to problematize how race shapes desire (and desire shapes race) in as diverse forms as gender, sexuality, consumerism, identity, embodiment, occupation, territory, knowledge and the possessive investments that often underpin claims to belonging and indeed being. Importantly, the conference will focus on desire within both mainstream and marginal communities, and from across borders and communities, and draw upon a broad understanding of what constitutes 'desire'. It will also consider the desire for difference"	University of Adelaine, South Austrailia	http://www.acrawsa.org.au/conference/
	29th to 30th	**2012 International Conference on Humanity, Culture and Society - ICHCS 2012**	"Aims to bring together researchers, scientists, engineers, and scholar students to exchange and share their experiences, new ideas, and research results about all aspects of Humanity, Culture and Society, and discuss the practical challenges encountered and the solutions adopted"	Venue to be announcedHong Kong, China	http://www.ichcs.org/

January 2013	21st to 25th	**16th International Conference on Thinking -ICOT2013**	"Will provide an opportunity for delegates to hear from cutting-edge thinkers, researchers and practitioners, as well as promoting cross-discipline involvement in the development of our capacity to think and learn"	The Wellington Convention Center, Wellington, New Zealand	http://icot2013.core-ed.org
	23rd to 25th	**Ninth International Conference on Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability**	"The conference will work in a multidisciplinary way across the various fields and perspectives through which we can address the fundamental and related questions of sustainability. This interdisciplinary forum is for scholars, teachers, and practitioners from any professional discipline who share an interest in—and concern for— sustainability in an holistic perspective, where environmental,cultural, economic and social concerns intersect"	International Conference Center, Hiroshima, Japan	http://onsustainability.com/conference-2013/
	25th	**7th Annual Women's Leadership Conference**	"The purpose of the Annual HIGHER Ground Women's Leadership Conference is to provide high-quality education and networking opportunities for women. Our one day, multiple track format offers a self-directed, facilitated learning environment with education sessions and interactive forums"	Richmond, Virginia, U.S.A.	http://www.pubapps.vcu.edu/gehli/AHGWLC.htm

Feb. 2013	7th To 9th	**Southern Conference On African American Studies, Inc. : Changes in African America Brought by the Civil War**	The conference will focus on the changes brought by the civil war concentrating on the African American ethnicity. "Proposals considered in disciplines such asHistory, Literature, Political Science, Music, Counseling, Sociology, Education, etc"	Tallahassee,Florida, U.S.A.	http://www.scaasi.org/Papers/papers.php
	11th to 16th	**National Association of African American Studies: 21st Annual Conference**	"Conference will hold discussions and speakers with presenatations that relate to any aspect of the African and African American, Hispanic and Latino, Native American, Indigenous Peoples or Asian experience"	Baton Rouge, Louisiana	http://www.naaas.org/
	23rd	**Open Humanities. Multifaceted Approaches for the 21st Century**	"This year's conference of the Languages Graduate Student Association at the University of Connecticut aims to investigate the development and changes in the study and teaching of the humanities.We welcome contributions across all disciplines; including literature, film, languages, political science, human rights, science, history, **cultural studies,** music, fine arts, gender, psychology and cognitive science"	University of Conneticut, U.S.A.	http://langsa.uconn.edu
March 2013	13th to 16th	**National Council for Black Studies: 37th Annual Conference**	"Join academic colleagues in discussing past and present issues relating to African and African American Diaspora"	The Westin, 50 South Capitol Avenue Indianapolis, IN 46204	http://www.ncbsonline.org/conference_information

	16th to 18th	**8th Global Conference, Pluralism, Inclusion and Citizenship**	"This multi-disciplinary project seeks to explore the new developments and changes of the idea of pluralism and their implications for social and political processes of inclusion, exclusion and citizenship in contemporary societies"	Hotel Real Palácio, Lisbon, Portugal	http://www.inter-disciplinary.net/at-the-interface/diversity-recognition/pluralism-inclusion-and-citizenship/call-for-papers
	17th to 18th	**2013 2nd International Conference on Social Science and Humanity (ICSSH 2013)**	"The premier forum for the presentation of new advances and research results in the fields of theoretical, experimental, and applied Social Science and Humanity. The conference will bring together leading researchers, engineers and scientists in the domain of interest from around the world. Topics of interest for submission include, but are not limited to: Gender Studies, African, American, Asian, European, Hispanic, Islamic, Jewish, Middle Eastern, Russian, Women\'s and all other cultural and ethnic studies"	Macau, China	http://www.icssh.org/
	19th to 22nd	**6th Global Conference: Interculturalism, Meaning and Identity**	"This multi- disciplinary project aims to bring together researchers from different disciplines to discuss, explore, understand and develop new aspects of culture and identity"	Hotel Real Palácio, Lisbon, Portugal	http://www.inter-disciplinary.net/at-the-interface/diversity-recognition/interculturalism/call-for-papers/
April 2013	4th to 5th	**Visuality 2013: politics, ideology, media**	"Politics, ideology and the media - interlaced human creativity activities. Policy is inseparable from the spectacle from its ancient origins. Ideology can be seen as a public policy ideas, the consolidation of visual media"	Vilnius, Lithuania	http://www.vizualumas.lt/

	18th to 21st	**British Association for American Studies: BAAS Annual Conference 2013**	"There is no overarching theme to the conference, and papers and panel proposals are welcomed on any subject that falls under the remit of American Studies. We invite proposals from individuals and from other interest groups including associations linked to BAAS, such as the APG, BGEAH, BrANCH, and HOTCUS. Half a century after 1963, we invite proposals inspired by the events of that year and the tumultuous decade that followed. 2013 also represents the 150th anniversary of the Emancipation Proclamation and we welcome suggestions for related papers and panels."	College of Humanities at the University of Exeter, County of Devon, U.K.	http://humanities.exeter.ac.uk/research/conferences/baas2013/
May 2013	16th to 18th	**Alternative Modernisms**	"An International Interdisciplinary Conference"	Cardiff	http://cultstud.org/
	18th to 20th	**5th Global Conference: Evil, Women and the Feminine**	"Despite the attempts of feminists the conjunction between evil and the feminine seems unbroken. Established as secondary, derivative and hence inferior, women have been long suspected of being the source of human (though more often masculine) miseries, always in cahoots with the forces of evil and destruction. In grappling with our understanding of what it is to be and do 'evil', the project aims to explore the possible sources of the fear and hatred of women and the feminine as well as their manifestations and pervasiveness across times, cultures and media"	Prague, Czech Republic	http://www.inter-disciplinary.net/at-the-interface/evil/evil-women-and-the-feminine/call-for-papers/

	23rd to 25th	**Culture, Social Capital and Politics: Cultural and Social Perspectives on Political Studies and International Relations**	"The conference will focus on the role of culture in contemporary politics, political science and International Relations and, more broadly, discuss the methods by which the significance of culture for politics and society may be studied"	Aarhus University Conference Centre, BartholinsAllé 3, 8000 Aarhus (Aarhus Campus), Denmark	http://matchpoints.au.dk/
	23rd	**5th Christina Conference of Gender Studies: Feminist Thought and the Politics of Concepts**	"The 5th Christina Conference of Gender Studies focuses on the role of concepts in feminist thought. Concepts are crucial in all research, and also often deeply political, as feminist scholarship creates and circulates conceptual innovations which transform social realities transnationally"	Helsinki, Finland	http://www.helsinki.fi/genderstudies/conference/
	24th to 26th	**ACCS 2013 - The Third Asian Conference on Cultural Studies**	"AFOR in conjunction with its global partners, including the Cultural Studies Association of Australasia, is proud to announce the 3rd ACCS 2013. Conference Theme: Intersecting Belongings: Cultural Conviviality and Cosmopolitan Futures"	Ramada Hotel, Osaka, Japan	http://www.accs.iafor.org/
	29th to 31st	**UPALS ICL 2013 (UPALS International Conference on Languages)**	"UPALS ICL 2013 aims to establish a network of academicians and researchers who are interested in areas related to languages in diverse environments"	Georgetown Penang (UNESCO) Malaysia	http://www.penang.uitm.edu.my/upals/

June 2013	6th to 8th	**LAWCH International Conference**	"2013 LAWCHA conference in New York City will focus on how varied groups of working people have built the solidarity needed to challenge their employers, each other, their communities, and the state to seek justice and improve their lives"	New York, U.S.A.	http://www.lawcha.org/
	14th to 15th	**Communication and the City: Voices, Spaces, Media**	An international conference organized by the Urban Communication Foundation and the Institute of Communications Studies in association with the ECREA Media and the City Temporary Working Group.	University of Leeds, U.K.	http://www.pvac.leeds.ac.uk/communicationandthecity/
	21st to 23rd	**The Lady Doth Protest: Mapping Feminist Movements, Moments and Mobilisations**	"In exploring feminism's relationship with a wide variety of contemporary concerns, social movements and across a range of disciplines, we invite papers from across the arts, humanities and social sciences, that aim to address the possibilities and complexities of feminist mobilisation within the socio-cultural, political, economic, and pedagogic specificities of the temporal spaces we currently find ourselves in"	University of Nottingham, U.K.	http://www.fwsaconference.co.uk/

	26th to 28th	**5th European Conference on African Studies: African Dynamics in a Multipolar World**	"It is of the greatest importance to look into Africa's possibilities of becoming a major player in the formation of the emerging overall order. For the academic community to adequately respond to this challenge, it is vital for African scholars to play a key role in the endeavour. The conference will take account of experiences that are appearing in Africa, which question the dominant paradigms in terms of practice and reflection"	Centro de Estudos Africanos - Instituto Universitário de Lisboa (Center of African Studies of the University Institute of Lisbon)	http://cea.iscte.pt/ecas2013/index.shtml
July 2013	3rd to 5th	**Inter-Asia Cultural Studies Society: Conference**	"The general theme of the 2013 conference is "Beyond the Culture Industry". In the past two decades, the cultural sphere of rising Asian economies has increasingly shifted from being marked by the politics of authoritarianism and democratization to being pervaded by the market logic of deepening capitalism. The development of Asian culture industries has come under increasing scrutiny in cultural studies. However, we note that the emphases have been on the cultural policy of developmental states and the production of the cultural economy. For the 2013 conference, we seek to move beyond these emphases and inquire into the politics of culture that accompanies the neoliberalization of the cultural sphere"	National University of Singapore, Kent Ridge Campus	http://culturalstudies.asia/iacs-conference-2013/
	29th-31st	**11th Annual International Conference on History: From Ancient to Modern**	"The aim of the conference is to bring together scholars and students of all areas of history and other related disciplines"	Venue to be announcedAthens, Greece	http://www.atiner.gr/history.htm

August 2013	29th	**Austrailian Women's History Network**	"This international conference will explore the history of women worldwide, from archaic to contemporary periods. Engaging with the recent global and transnational turns in historical scholarship, it will examine the ways in which histories of women can draw on and reshape these approaches to understanding the past. It will focus on developing gendered histories of globalisation that explore the complex interplay between the 'local' and the 'global', and on exploring the relationship between nation-based traditions of women's history writing and transnational approaches which examine connections and comparisons between women's lives in different localities"	Sheffield Hallam University, Sheffield, UK	http://www.auswhn.org.au/calls-for-papers-2
Sept. 2013	5th to 7th	**MEMORY AND CULTURE 2013**	"The 7th Cultural Studies Symposium on Memory and Culture questions existing paradigms in topics that bring together the concepts of "memory" and "culture"; it aims to present critical and analytical approaches and to explore new theoretical and methodological paradigms in cultural studies"	Bilkent University, Turkey	http://spm.ku.edu.tr/?p=807&lang=en

	5th to 6th	**'Did anyone say Power?': Rethinking Domination and Hegemony in Translation**	"This interdisciplinary conference aims to critically interrogate central concepts such as 'ideology' and 'power' from self-reflexive, theoretical and practical perspectives. In view of Jean Baudrillard's suggestion that any theory of power, in order to be ethically credible, must distinguish between relations of dominance and hegemony, we hope to bring together researchers, PhD-students, translators, writers and activists from varying backgrounds to engage in a discussion"	Bangor Gwynedd, Wales, United Kingdom	http://www2.tolk.su.se/1307-12.html
	11th to 14th	**"Artefacts, Culture, and Identity'"**	"Istanbul defines its unique location through the border between two continents. Its multifaceted history as a metropolis in different civilisations invites us to reflect what it is when we talk about culture: Who is the agent manifesting cultures? How does culture change over time across political and social transitions? How do present-day inhabitants relate to cultural artefacts found in the soil of their land? The conference will explore the relationship between culture, concepts of geographical space, historical time, socio-ethnic groups and individuals. Language, religions, ideologies, elite and mass cultures all converge in shaping the way human beings understand themselves and one another"	Istanbul University and Faith University, Istanbul, Turkey	http://www.abdn.ac.uk/isch/conference.php

	25th to 28th	**Ninth Biennial Conference: Feminism and Rhetorics 2013**	Our emphasis this year is on links, the connections between people, between places, between times, between movements. The conference theme—Linked: Rhetorics, Feminisms, and Global Communities—reflects Stanford's setting in the heart of Silicon Valley, a real as well as virtual space with links to every corner of the globe. We aim for a conference that will be multi-vocal, multi-modal, multi-lingual, and inter-disciplinary, one in which we will work together to articulate the contours of feminist rhetorics.	**Stanford University, California, USA**	http://cwshrc.org/feminism-and-rhetoric-2011-cfp
Oct. 2013	18th to 20th	**Apps and Affect**	"How do apps as 'cultural technique' (Siegert) and 'technics' (Stiegler) channel our ways of maintaining relations with/in media environment? Do the specific and circumscribed operations of individual applications foster orforeclose what media theorists call the transformative and transductive potential of collective technological individuation (Simondon)? Do apps represent "a new reticular condition of transindividuation grammatising new forms of social relations" (Stiegler)? Or do they signal instead the triumph of "regulatory" networks over "generative" ones (Zittrain)? This conference sets out to examine the relations between mobile apps and their networked/internet context"	University of Western Ontario, Canada	http://appsandaffect.blogspot.ca/

	24th to 25th	**Migration and Culture**	"The emphasis is on the aesthetic expressions of the migrant experience as such as well as on the consequences of migration for European cultures and identities at large. While contributions may, of course, take their cue from sociological and anthropological research, the focus of the conference is distinctly cultural and aesthetic. Not only because these aspects seem to be somewhat under-investigated, but also because cultural artefacts have the potential to make visible what is otherwise largely hidden, even to thorough sociological analyses – aspects such as emotions, attitudes, hope, resentment, longing, etc. We invite both theoretical contributions and analytical papers addressing singular or comparative case studies of the cultural and aesthetic dimensions of migration to and within Europe. The conference is cross-disciplinary and includes both literature, theatre, cinema, music, the visual arts, electronic and digital media, etc."	University of Copenhagen, Copenhagen, Denmark	http://migrationandculture.ku.dk/call/
	25th to 26th	**Celebrating African American Literature (CAAL) 2013**	"Africana Research Center of Penn State presentsseries of conferences,CelebratingAfrican American Literature, which will focus onAfricanAmerican and Afro-Caribbean poetry. Confirmed featured speakers include Nikky Finney, Kwame Dawes, Toi Derricotte, Keith Leonard, Evie Shockley, Ishion Hutchinson and Howard Rambsy II. Other themes related to African American topics will be presented"	The Nittany Lion Inn, State College, PA, U.S.A	http://arc.psu.edu/caal2013

Nov. 2013	13th to 16th	**Cultures of Basketball**	"In addition to presentations on Orff Schulwerk process, we are especially interested in sessions on world music and dance, choral music, 21st Century Curriculum integration, and Schulwerk for classroom teachers"	Denver, Colorado, United States	http://www.aosa.org/conference.html
Dec. 2013	5th to 7th	**Border Breach: Australia & The Global Circulation of Ideas**	"Panels and papers are invited which address the following themes, in terms of contemporary debates and historical/cultural perspectives on the issue of borders"	Monash University Caulfield Campus, Melbourne, Austrailia	http://www.arts.monash.edu.au/history/conferences/inasa-2012